ANNO II Aprile-Giugno 1913 FASC. II

" DIDASKALEION "

STUDI FILOLOGICI
di Letteratura Cristiana Antica

FORME E CONCETTI NELLA LIRICA DI AURELIO PRUDENZIO CLEMENTE.

I.

Quando i poeti cristiani dell'Occidente tentarono un genere più complesso di arte e vollero provarsi a trattare il pensiero cristiano nelle forme classiche romane, si manifestò un duplice indirizzo, al quale corrispose un duplice ordine di produzioni, diverse d'interesse e di valore. Alcuni scrittori stimando che le forme metriche della poesia classica non potessero adattarsi ad una materia nuova se non conservando, per quanto era possibile, insieme con la struttura esteriore anche il consueto giro di frase con cui il ritmo s'innestava all'idea, trasportavano nelle loro composizioni accanto allo schema ritmico degli esametri virgiliani, anche il loro frasario, a cui adattavano con qualche sforzo non sempre di buon gusto la nuova materia. Era difficile operare un tale travestimento in guisa che non paresse una mascherata; e pure alcuni riuscirono a produrre opere, se non d'alto valore artistico, certamente piene di decoro e di euritmia. Erano poemetti di andatura eroica, narranti i fatti del Vangelo o le vicende dell'Antico Te-

stamento; esposizioni d'argomenti morali nella foggia classica dell'epistola metrica; acri invettive, trattatelli polemici e speculativi: tutto ciò che può dare una letteratura di carattere derivato, dove ad una forma tradizionale tolta a prestito e sfruttata in tutte le sue risorse talora un po' svigorite dall'uso, si applica un contenuto qualsiasi.

Ma nel pensiero e nella vitalità cristiana v'era bene un'anima che poteva plasmarsi da sè un involucro nuovo, od anche adottandone uno vecchio, rianimarlo e compenetrarlo interamente della sua vibrazione e della sua vita. Già il cristianesimo nascente aveva trovato motivi lirici suoi proprii: una lirica senza pose enfatiche, senza grandi e lunghe parole, senza vasti e complessi andamenti strofici. L'effusione poetica dell'anima cristiana primitiva si chiudeva in un giro tanto più breve di parole, quanto più vasto era l'orizzonte spirituale che rifletteva, e quanto più intensa era la vita interiore da cui emanava. Ora questi spunti lirici nuovi e geniali correvano pericolo di scomparire o di degenerare nell'invadere despotico della forma tradizionale classica, che traeva seco anche in buona parte l'antico contenuto, la vecchia materia su cui si impostavano quelle armoniose costruzioni ritmiche.

Fu un momento letterario analogo al periodo dell'umanesimo che sorse mille anni dopo con più gagliarda potenza reattiva, ma con i medesimi caratteri. Il culto della forma esterna poteva uccidere i preziosi germi di fresca lirica seminati nell'antica tradizione cristiana, se il genio di alcuni scrittori d'incontestabili e non comuni attitudini poetiche non li avessero raccolti e riespressi, senza menomamente deturparli, nelle forme della poesia classica greco-romana. La rovina di questi motivi lirici sarebbe seguita in questo periodo, diciamo così, d'antico umanesimo, non solo per il prevalere del meccanismo ritmico, ma anche per un'altra ragione abbastanza ovvia. La lirica primitiva cristiana era nata e viveva come unica espressione risultante di un duplice principio: la parola e la melodia. Questi due elementi estetici nascevano in una sola concezione, erano la sintetica

vibrazione d'un unico sentimento a cui non bastava la semplice declamazione, e che d'altra parte sdegnava ogni multiloquio, preferendo espandersi nelle tenui ambagi d'una melopea ingenua e toccante.

Risuonava il concento lirico-melodico nelle primitive riunioni in cori di voci preganti od inneggianti, ed anche nella effusione privata dello spirito, che in ogni aspetto della vita e della natura sentiva un insistente richiamo alla preghiera ed al canto: questa melica primitiva, ridotta alla sola declamazione parlata, scemava e quasi svaniva.

Noi ammiriamo ancora la poesia corale e melica dei Greci antichi, benchè essa sia una sola parte d'un tutto estetico che risultava dal potente concorso della musica — ritmo, canto e suono — e della danza. Queste venerande reliquie dell'arte ellenica, sebbene ora ridotte al solo elemento della parola, sono ancor piene di attrattiva; ma esse hanno l'imponente apparato d'un linguaggio per sè stesso ricco di suggestione poetica; la parola è quivi elaborata da una lunga tradizione, che sempre perfezionandosi aveva raggiunto il massimo grado di venustà, per opera di quei poeti di cui ci rimangono in parte le opere. Invece la poesia cristiana primitiva non aveva ancora fissato alcuna tradizione: la parola era alla sua espressione più semplice ed ingenua; onde la melodia era per essa un potente sostegno, priva del quale difficilmente avrebbe sopravissuto all'invadere di forme antiche, riprodotte nelle scuole e insegnate quivi con lungo tirocinio dai grammatici e dai retori.

Era pertanto impresa delicatissima quella di saper cogliere questi fiori di ispirazione lirica di cui era smaltata la tradizione cristiana primitiva, e coltili, serbarli e riesprimerli con una veste nuova. Vi si provò pel primo il grande vescovo di Milano Ambrogio; egli rinnovò i principali spunti lirici cristiani, stendendoli nella tenue e flessuosa struttura del dimetro giambico. Questo genialissimo personaggio ebbe un' intuizione estetica sicura, e fu tanto abile da saper conservare a questa lirica anche la sua essenziale prerogativa melodica. Sia che egli adattasse i suoi giambi

a melodie già note, sia che ne componesse o riducesse delle nuove, egli conservò gelosamente l'elemento musicale, ben conoscendo che esso era parte sostanziale della poetica cristiana antica, e volendo che questa, assumendo l'andatura nuova, non cessasse di essere dominio del popolo. Pertanto l'affermazione dello Schanz, che quella degl'inni ambrosiani sia la prima vera produzione poetica cristiana in Occidente (« erst mit dieser Dichtungsgattung ist eine wahrhaft christliche Poesie entstanden », Gesch. d. röm. Lit.[1], § 863, pag. 208), si può accogliere nel senso che Ambrogio pel primo abbia saputo dare ai motivi lirici del cristianesimo nascente una forma nuova, senza menomamente sminuirne la spontaneità e serbandole il carattere specifico di melica popolare.

II.

Ma nella via intrapresa da Ambrogio non si poteva fissare un termine e limitarsi alla sola riproduzione del più esile ritmo giambico. La metrica ellenistica adottata dai poeti romani, specialmente da Orazio, aveva una tale abbondanza di schemi, dai più semplici ai più complessi, da invogliare facilmente un virtuoso a riprodurli in gran parte; e il pericolo stava appunto in questo, che quest'opera d'assimilazione fosse intrapresa da un virtuoso e nulla più: fortunatamente Prudenzio, che vi si accinse, era un poeta autentico. Senza di ciò il contenuto lirico dei primitivi canti cristiani, diluito e distorto fra i rottami d'un vecchio frasario, indi disperso nel monotono giro di lunghe serie strofiche, si sarebbe perduto quasi completamente di vista. E tanto più perchè Prudenzio, assumendo i motivi lirici ambrosiani per disporli nelle varie fogge dei ritmi ellenistici, dovette necessariamente scindere la parola dal canto, producendo, come tutti i lirici romani, poesia da lettura; onde il contenuto dei carmi cristiani, passando dai brevi inni giambici d'Ambrogio alle superbe odi del Cathemerinon prudenziano, cessa di essere poesia melica, perdendo quella caratteristica a cui sembrava non avrebbe potuto rinunziare

senza degenerazione. Le grandi odi del Cathemerinon e del Peristephanon ci hanno serbata intera l'efficacia estetica della lirica cristiana, e mentre hanno soddisfatto a suo tempo al bisogno di rievocar le forme elleno-romane, mostrano in sè stesse tanta potente originalità, da costituire una nuova manifestazione nella storia della poetica latina.

Tale originalità è sopratutto nel contenuto di questa poesia; ma Prudenzio ha non poco innovato anche nella forma. L'aspetto di queste odi è quello di un superbo edificio, dalle solide basi, dalle curve slanciate e dai volanti peristilii; alla base appare la solidità e alla cima la grazia e la sveltezza: se in un insieme architettonico si fondono in buon effetto la forza e la leggiadria, l'occhio gode nel contemplar l'armonia di quelle forme. Quando Prudenzio snodava arditamente queste strofi volanti, liberandole dall'anima intenta, piena e riboccante del suo concetto, sorgevano gli edificii nuovi e grandiosi che la pace della Chiesa permetteva ormai di consacrare al culto, lungamente prima constretto in sotterranei bui o in modeste abitazioni private. Grandeggiavano le varie forme dei nuovi templi, ove più non bastassero quelli pagani consacrati al nuovo culto, e lo spettacolo nuovo che offriva il rito cristiano nella composta severità delle linee architettoniche, contribuiva ad amplificare la concezione poetica primitiva, evolvendone i concetti nel vasto ámbito di complesse odi.

Quanto spontaneamente l'idea poetica da concetto amorfo si dovesse adattare ad un nuovo costrutto ritmico e quanta relazione vi fosse tra lo sviluppo dell'architettura e della poetica cristiana, ce lo mostrano l'entusiasmo con cui Paolino da Nola descrive partitamente con sonanti esametri il nuovo tempio da lui ricostrutto ed ampliato ad onore del santo martire Felice, non che altre simili descrizioni dello stesso Prudenzio: era un solo desiderio estetico quello che suscitava le moli di nuovi imponenti edificii e quello che ispirava all'anima poetica forme ritmiche più complesse. Il nuovo tempio come l'ode nuova, sono egualmente destinati ad accogliere il deposito sacro di tradizioni inviolabili, le

voci di un passato pieno del più fervido entusiasmo di fede; e come l'anima palpitante nel nuovo tempio è il ricordo e la reliquia del martire e l'accresciuta pompa delle sinassi eucaristiche, così l'anima lirica dell'ode prudenziana è la voce di preghiera che risonò nel primo affacciarsi del cristianesimo, sono i voti, i canti, i sospiri in cui si esalò quel primo e poderoso fremito di entusiasmo religioso.

L'ode di Prudenzio mostra una perfetta compenetrazione di forma e di pensiero; ma poichè il pensiero è totalmente nuovo, per ottenere quest'armonia perfetta, bisognava che la struttura della poesia romana si alleggerisse e quasi si neutralizzasse, fino ad essere semplicemente uno specchio dell'idea nuova. Quest'idea non aveva nulla di uniforme, di usitato, di convenzionale. Era una materia assolutamente refrattaria ad ogni esigenza di frase, anzi era tale che non poteva essere efficacemente espressa senza forzare violentemente il frasario antico.

I lirici romani, salvo qualche eccezione, variavano poco i motivi dei loro carmi: o trattassero soggetti erotici, o idillici, o encomiastici, il movimento del pensiero era tanto uniforme, che agevolmente una frase ben plasmata una volta, potevasi sfaccettare in guise diverse, per accomodarla ai diversi momenti d'uno stesso concetto. Eranó lavori di cesello più che creazioni spontanee di un sentimento profondo e irruente. Abbonda in quei carmi la venustà e vi fa perennemente difetto quello che è proprio della grande lirica, cioè il pathos, il fremito, la presenza d'un'anima vibrante e poderosa, che nell'atto fatidico della creazione poetica, tutta con sacro impeto si riversa nella tenue connessura dei ritmi e li scuote violentemente del proprio palpito. Le consuetudini scolastiche relative alla struttura dei versi, le leggi del ritmo quantitativo, che i poeti romani avevano tolto a prestito dai grammatici ellenisti, fastidendo il duro, quiritico verso saturnio, consacravano dal canto loro questa inerzia creativa.

Tutto all'opposto succede nell'ode di Prudenzio. Qui la forma non ha altra legge se non quella di assecondare

tutte le vibrazioni d'un sentimento profondo, d'una vitalità di spirito vigorosa e ripiena dell'idea che tenta di esprimere. La frase non risulta da alcun modello, perchè ad ogni momento si disnoda e rifà, e il poeta la vien foggiando da sè con libero ardimento, o la coglie dall'uso del parlar comune. La lingua non vi rappresenta l'opera d'un lavorìo selettivo ispirato a criterii di scuola; nessun suono è schifato, e le parole anche meno accette all'orecchio d'un poeta da cenacolo o d'un trovadore manierato (1), diventano atte a colorire con tinte efficaci e nuove un'idea originale: esse acquistano una bellezza che proviene loro dal moto intimo d'anima che vi è proiettato. Il poetastro da *dessert* ha bisogno per un dato effetto e per aderire alla convenzionalità, di assumere un'abitudine di linguaggio diversa dalla solita, quando s'accinge a verseggiare. Egli sente che la lingua del suo verso non può essere quella del popolo. Tale distinzione, è vero, deriva da circostanze che non sempre riguardano il valore d'un dato artista. Dante ha scritto la Commedia col linguaggio comune: ciò non toglie che in un'altra epoca un artista pur valoroso e capace di produrre un capolavoro, senta di non poter far uso della lingua del mercato, nè possa sottrarsi al predominio di un linguaggio letterario con caratteri proprii. Ma il periodo di questo impero della forma, di questa irriducibilità d'una dicitura consacrata nell'uso degli scrittori, dura brevemente con vita vera e rigogliosa. Se durante un tale periodo nasce un capolavoro, ben presto sorgerà dietro le orme luminose da quello tracciate, una serie di produzioni fredde e insignificanti: la scuola coi suoi canoni irrigiditi e coi suoi idoli mummificati. Talchè bisognerà che qualche robusto braccio invada senza scrupoli quei recinti chiusi e infranga quei vecchiumi, indi chiamati a raccolta tutti i mezzi di espres-

(1) I lirici romani dell'età augustea e del primo periodo dell'impero badavano assai alla scelta delle parole e alla combinazione dei suoni nella frase e nel verso; perfino Marziale li deride. Cfr. Epigr. IV, 58.

sione poetica, imponga loro forzandoli e rifacendoli, l'onda del giovine pensiero, ch'egli sente agitarsi in sè.

Si dirà che ciò non è generale: che per esempio, la letteratura greca presenta nel periodo più fecondo un fenomeno che smentisce le affermazioni sopra esposte. Quivi infatti la modalità del linguaggio era talmente connaturata con la concezione poetica, che non si poteva prescindere dall'uso di scrivere le diverse parti d'un dramma in dialetti diversi: il dominio della forma esteriore non potrebbe essere invero più tirannico, e tuttavia nessuno oserebbe negare un altissimo valore artistico ed una potente originalità a quella produzione drammatica considerata nel suo complesso. Ma l'anima ellenica aveva una visione estetica diversa dalla nostra: l'arte ellenica è fatta essenzialmente d'armonia. La poesia greca non ha mai torcimenti convulsi e frenetici: il più alto grado di passione e di entusiasmo raramente in essa si scompagna da una compostezza serena e solenne. La tragedia, il poema del dolore umano che il genio ellenico creò ed elevò alla più alta perfezione, si svolge con la impeccabile armonia d'un insieme architettonico: l'*Edipo re* e il Partenone sono in questo senso due espressioni d'una analoga attitudine estetica, che nell'anima ellenica era contemplazione tranquilla d'un sogno di beltà plastica e sovranamente umana. Di più, il senso musicale finissimo dello spirito ellenico non avrebbe nella sua migliore attività concepito una poesia soltanto di parola: appunto perchè il concetto poetico di gioia o di dolore si vestiva sempre di forme plastiche, e si esalava sempre nell'armonia or gaia, or mesta, d'una concezione simmetrica, il poeta sentiva il bisogno di sposare la parola al canto ed al suono, per duplicare e triplicare l'effetto. Così l'armonia era più sensibile: la parola modulata e sottolineata da un dolce fremere di corde, penetrava e affascinava con tanto maggiore intensità. Si comprende così come la diversità d'inflessioni, il distinto colorito e timbro di suoni che i diversi dialetti contenevano, fossero necessarii al bisogno estetico dei Greci, non meno che il lento ondeggiar della melodia e l'intreccio

della danza sacra. È un'arte complessa, e certo l'efficacia suggestiva di quelle produzioni doveva raggiungere i gradi più elevati d'intensità, se si pensa che la poesia ellenica presentemente ridotta alla semplice e rigida parola, senza onda di ritmi, tranne quelli che teorie di grammatici e abitudini linguistiche moderne le impongono, ci scuote ancora così profondamente, ci suscita ancora tanta vena di sentimento e ci schiude tanto vasto orizzonte di sogno.

Ma in ogni altro caso il prevalere dei canoni convenzionali di forma, segna il decadere dell'arte vera e il sorgere del manierismo di scuola.

III.

Prudenzio è la negazione più decisa e violenta d'ogni convenzionalità formalistica. S'egli accoglie e adotta i metri della poesia classica oraziana, lo fa soltanto a condizione che il rispetto verso forme poetiche a cui la più splendida età dell'aurea Roma aveva affidato le sue voci, non imponga altro giogo alla libera intuizione estetica. Artista vero e pienamente dominato dalla nuova concezione del mondo interiore ed esteriore, questo poeta non avrebbe accettato dei freni troppo esosi, dei compromessi umilianti col passato. La sua robusta poesia ha il suggello dell'arte grande, cioè quella sincerità per cui il poeta non crede mai di potere svestire la propria indole, di mettere i pensieri suoi in quarantena e di indugiarsi prima a discutere se siano o no adattabili ad una moda corrente di precettistica in redingote. Vi sarà sempre poèsia grande finchè il poeta non istimerà degno intonare un inno nuovo se non ad una idea nuova, e non istimerà idea poetica se non un'idea grande e rinnovatrice. Questa fiera libertà del poeta spagnuolo gli fa adottare talora forme di versi meno accette alla tradizione classica romana e più diffuse nelle consuetudini popolari del tempo suo: tali il dimetro giambico e il tetrametro trocaico catalettico, ritmo rozzamente martellato e caro al gusto del

popolo; quella fine e pedantesca selezione di ritmi per cui i poeti ellenisti stimavano che un dato metro non s'adattasse che ad un dato argomento, è ignota a Prudenzio. In lui il contenuto spirituale signoreggia talmente la forma esterna e talmente la imbeve della propria consistenza, che il lettore travolto nell'impeto lirico e soggiogato dalla inesauribile vena di sentimento, sorpassa la monotonia del ritmo e scande non più il verso ma il pensiero; un'arte così sincera è destinata a sopravvivere.

Se il testimonio più autentico del valore intrinseco di un'opera poetica è l'emozione ch'essa riesce a suscitare in chi a distanza di secoli la riavvicina e la ricontempla, certamente la poesia di Prudenzio è grande e potente. Se egli fosse stato unicamente un virtuoso, avrebbe servito soltanto a fornire esempi ai grammatici; ma poichè fu poeta vero, l'opera sua fu sempre giudicata come creazione geniale, patrimonio di ogni età di più alta cultura e di più florida vita civile; anche il pallido e pedestre compulsatore di codici o il grammatico schizzinoso, scoprendo qua e là in questa poesia qualche cosa di esagerato, di trascurato, di prolisso e di violentemente realistico, non potrà mai per questo negare d'essere dinanzi ad un'arte spontanea e profonda.

IV.

La subordinazione totale della forma all'idea e alla vitalità esuberante del contenuto, si manifesta in Prudenzio anche nelle dimensioni che assume il giro della sua ode; a questi canti egli ha dato un ámbito senza limiti determinati; cioè egli non riconobbe alcun limite se non quello ove il pensiero, cessata la visione intima che ha suscitato fra i sacri entusiasmi del momento poetico l'onda impetuosa dell'ode, posa in una quiete non esausta, ma contemplatrice.

Il più accreditato dei lirici romani dell'età augustea, Orazio, ha cesellato ogni suo carme con infaticabile alacrità, imponendo il freno dell'arte alla lingua, alla struttura dei

versi, alle dimensioni stesse del componimento. Non aveva veramente bisogno questo raffinato ellenista, di resistere all'irrompere dell'onda strofica, tagliando e rabberciando per contenersi nei limiti imposti dall'uso. Il contenuto poetico è in lui esiguo, usitato, uniforme e ripetuto con finissime sfumature e variazioni, che non ne cangiano la sostanza. I suoi motivi lirici sono tutti occasionali: d'un'occasionalità che non eccede mai la borghese levatura dell'ambiente da cui è ispirata. Perchè vi è occasionalità anche in Prudenzio: le « Odi delle Corone » non di rado furono composte per commissione; anche capolavori di grandi artisti furono determinati da un'occasione, come ad esempio il *Mosè* michelangiolesco, lo *Stabat Mater* del Pergolese e simili. Ma un artista potente versa la forza del suo sentimento ovunque una forma ne sia in qualche modo suscettibile: sparisce allora ogni accidentalità esteriore a cui il suo lavoro possa essere connesso, e sola domina la vita spirituale, che creando eccede le finalità di chi ha pôrto l'occasione all'opera d'arte; onde ciò che era destinato a fregiare una tomba od un tempio al posto d'altro qualunque fregio, diventa opera indipendente, viva di vita propria, specchio fedele d'un'anima, espressione sintetica del genio d'un'intera età. Allora i posteri ricordando l'opera d'arte e ricontemplandola, non sentiranno più il bisogno di rievocar l'occasione che possa averla determinata: ma si sentiranno da essa tosto trasportati con lo spirito in quella sacra solitudine, dove la realtà cangia d'aspetto e l'anima sente rinnovarsi, per l'emergere di virtù ed energie secrete, suscitate dal fascino d'una suprema beltà espressa in forme sensibili. Così, ad esempio, chi legge o ascolta le pagine del Pergolese non vedrà più nello *Stabat* un lavoro di commissione per la Congrega dei Cavalieri della Vergine dei Dolori in Napoli, nell'anno 1735 ecc., ma vi sentirà unicamente l'agonia umana d'un'anima che piangendo la venticinquenne esistenza consunta, canta non tanto gli spasimi d'una Dolente divina, quanto il triste, sconsolato tramonto che tronca sul nascere le infinite speranze.

La poesia di Orazio invece non eccede che raramente o quasi mai l'interesse dell'occasione che l'ha provocata; sono carmi conviviali e laudatorii, in cui un fine e sagace lavoro di lima tormenta la strofe adattandovi nel tenue giro i soliti pensieri: l'elogio dei varii mecenati; la lode della vita privata e quieta più cara che gli allori guerreschi; il saluto alla brigata allegra e alle ore di passatempo; indirizzi erotici di tono platonico, a donne di cui ogni arcadia poetica ereditò i nomi per le vacue serenate. La grandezza di Roma, la maestà del suo passato remoto e prossimo, l'imponenza delle figure che riempivano di sè e delle imprese loro tanto orizzonte di storia e di leggenda, la gloria d'un impero che aveva toccato i massimi vertici della potenza e dello splendore, l'eco di cupe tragedie, le speranze e la coscienza di alti destini, tutto insomma ciò che poteva agitare un'anima romana dell'età in cui visse questo aristocratico trovadore venosino, entra in minima parte nella sua poesia, e si può anche dire che non v'entra affatto. S'egli celebra la gloria militare e le felici imprese d'Augusto, questo motivo poetico gli sovviene unicamente pel bisogno di adulazione, per la lode tributaria che ad ogni poeta di corte si impone, quando l'arte deve farsi mestiere. Ma ordinariamente per trovare un'uscita epica alla sua poesia, egli sente il bisogno di ricorrere al serbatoio convenzionale, ricantando le gesta degli eroi omerici o dei numi ellenici. Eppure il passato di Roma era più grande d'ogni epopea! Del resto nessuna profondità di sguardo interiore, nessun lampo d'intuizione trascendente o fremer di desiderii nuovi; nessun sentore d'un contatto con realtà sovrane e rivelatrici. Per maggior miseria, la religione romana non potè dare gran cosa a questa lirica: essa era a base d'utilitarismo e la parola stessa *religio* indicava per un romano un vincolo contrattuale anzichè un contatto rinnovatore col divino. Di più un romano dell'età augustea era ellenista in religione come in arte; se filosofeggiava, era essenzialmente un eclettico. Così che nell'ambiente religioso e filosofico il poeta od il pensatore non serbavano personalità propria, tutto

togliendo a prestito, senza lo sforzo d'intuizioni nuove. E tuttavia anche in tale sterilità di visione superiore, in questa inettitudine all'introspezione e mancanza di penetrazione intuitiva, un'anima veramente lirica avrebbe trovato un contenuto non meno vibrante per premere e spingere l'onda dei suoi canti: l'amore, l'odio, il dolore sono altrettanti crateri da cui può erompere il turbine lirico; Catullo non di rado superava l'asservimento scolastico con forte spontaneità di passione: Orazio che si vantò d'aver trapiantato in Roma il canto eolio, non ha neppure una fibra di tali entusiasmi. Concezioni povere e fredde, che nei loro fregi tradiscono la propria esiguità: quando vi avremo ammirato l'arte dedalea, il sapiente lavorìo di adattamento, il magistero d'una forma illeggiadrita da mano finemente ricamatrice, sarà esaurito l'interesse di queste produzioni, e il nostro spirito moderno sentirà imperioso il bisogno di più forte nutrimento.

V.

Prudenzio ha preso i metri oraziani della poesia ellenistica ed ha creato una forte poesia cristiana. Se in luogo di questi schemi metrici egli avesse adottato altre forme ritmiche barbariche, l'opera sua non muterebbe d'aspetto e non scemerebbe d'interesse. Nè gli mancavano altre forme indigene, se avesse voluto assumerle: la Spagna era ricca di canti popolari: Marziale accenna particolarmente a queste cantilene della sua patria, che risonavano per le vie della Roma di Domiziano e Traiano, insieme con altri cantari esotici (1). E se Prudenzio volle conservare la veneranda tradizione romana, non lasciò tuttavia di assecondare liberamente il genio nazionale, dando, come già fu osservato sopra, la preferenza a combinazioni ritmiche più affini ai canti del popolo e svolgendo il giro delle sue odi Catemerine e delle Corone, con tale ampiezza da eccedere lungamente le proporzioni consacrate dalle usanze ellenistiche.

(1) Epigr. III, 63: « Cantica qui Nili, qui Gaditana susurrat ».

Poichè dunque il valore di questa poesia è tutto nel contenuto, al quale la struttura esterna totalmente e docilmente soggiace, vediamo quali sono i più spiccati caratteri intimi di essa, le secrete vie da cui germina quella freschezza sempre giovine, che è il suggello d'un'arte vera e profonda.

Anzitutto questa è poesia spontanea e vissuta. Il contenuto vitale di quest'arte non ha, tranne le origini cristiane, alcuna tradizione anteriore: è prodotto idealizzato dell'età che fu sua, trasmesso in voce duratura ai posteri. Certamente Prudenzio per dar corpo e movimento al suo orizzonte poetico ha fatto uso di elementi desunti da una storia e da un passato; egli ricorse alla tradizione biblica, storia precristiana di gesta eroiche, di costumi patriarcali, di portenti e rivelazioni divine. L'evento cristiano gettava una luce nuova su questa grandiosa tradizione e aggiungeva un fascino potente a quell'eco molteplice di mondo semitico, riboccante di elementi lirici, pieno di voci arcane, di luci vibranti e d'ombre cupe, dove l'umano giganteggia con tutte le sue passioni, tanto più vivo e spontaneo, quanto meno soggetto a tradizioni ed abitudini di scuola.

Ma rifare la Bibbia in versi latini era — e altri verseggiatori cristiani latini lo dimostrano a sazietà — una vana impresa, da cui non poteva uscire che una produzione mediocre e di seconda mano. Prudenzio non rifece nulla: prese da una tradizione perchè ogni artista per quanto originale, se non è primitivo deve prendere qualche cosa dal passato che lo ha preceduto. Ma gli elementi d'un qualunque passato letterario entrando nell'opera d'un poeta vero e grande, non aduggiano l'opera stessa, perchè si fondono nella foggia che l'artefice dai muscoli d'acciaio e dal cuore rovente imprime sulla fronte del suo lavoro. Anima sempre presente a sè stessa, eguale sempre nell'arte e nella vita, per cui la vita e l'arte sono una cosa sola, due facce d'uno stesso piano, due momenti d'uno stesso palpito vitale, l'artista fa di più elementi una cosa sola e nuova. Il secreto suo è in ciò che il sentimento supera sempre gli elementi che lo penetrano, i fatti, i fantasmi, le immagini che furono attratte nell'orbita

del suo pensiero spaziante per i liberi campi dello spirito. Nel momento della creazione poetica, storia e leggenda, passato e presente, intima vita e mondo esteriore, tutto si riplasma in un solo sentimento profondo e complesso, dalle molte voci penetranti, dalla parola alata che riflette i bagliori della visione trasfiguratrice d'ogni realtà. La vita lirica deve raggiungere questo grado di forza, deve effondersi in questa febbre d'entusiasmo in cui il cantore è un vate, un ardito esploratore che nell'altezza dell'intuizione estetica, crea con polso forte, così da germi freschi come da ruine consunte. È un senso di felicità sovrumana che l'artista deve provare, quando si senta in possesso d'una vita spirituale nuova e di mezzi adeguati per darle una forte espressione.

Questa cosciente fiducia nella propria virtù si rispecchia nell'opera del nostro poeta, nel gesto sicuro con cui egli signoreggia il proprio soggetto, trovando per ogni situazione il colorito più adatto e il tono sentimentale proporzionato, dalle più tenui sfumature fino alle più intense esplosioni passionali di gioia o di dolore.

Ed è proprio d'un'arte originale e spontanea l'assimilare tanto perfettamente ogni suo elemento, da saper trovare per ogni momento lirico quella giusta tensione del sentimento, da cui nasce nel lettore la commozione, cioè quell'irresistibile e improvviso fondersi di due anime per efficacia del fattore estetico.

VI.

La stessa facoltà assimilatrice e trasformatrice di elementi disparati dimostra Prudenzio quando oltre che dalla Bibbia, chiede materia pel suo canto a tradizioni di altro genere, relative specialmente alle gesta dei martiri. Prudenzio ha creato l'ode eroica, vasta e solenne come l'epinicio tebano, in lode dei martiri cristiani. Gli antichi *Acta martyrum,* brevi e commossi ricordi di testi oculari, sono certamente riboccanti di poesia, e forse taluno preferirà la spontaneità

mirabile di quelle semplici memorie a qualsiasi altra creazione poetica, che da quelle prenda argomento. Ma la forte suggestività di quelle pagine primitive, poteva bene dar vita ad un genere poetico nuovo, in cui la loro intima virtù fosse meglio palese per la vastità della concezione, per la varietà dei coloriti e delle movenze poetiche: l'anima di parecchi secoli di pensiero collettivo poteva bene proiettarvi sopra qualche nuovo bagliore di luce spirituale. Ci voleva un artefice grande per iscoprire la secreta bellezza di quegli antichi racconti delle gesta dei martiri e impossessarsene per aggrandirle nell'ampio giro dell'ode prudenziana.

La scuola e la tradizione nulla somministravano per plasmare la grande poesia del martirio; il poeta doveva attingere dall'anima propria la forza del sentimento, dalla tradizione popolare la materia, i fatti, i personaggi, le situazioni. Scegliere con giusto discernimento fra tradizione e tradizione, fra episodio ed episodio; intuire le situazioni più esteticamente elevate, i contrasti più efficaci; scoprire nel fondo delle anime dei martiri divinamente assorte nell'idea nuova il lato umano e far vibrare le corde più delicate dell'affetto, insomma divinare ed esprimere il *tipo eroico* nuovo, era compito difficilissimo.

Questa poesia cristiana del martirio, che talora si condensa e assorge alle più forti espressioni in pochi periodi, in una breve pagina, in un detto, in un ricordo, poteva facilmente affievolirsi e svanire se una mano presuntuosa di verseggiatore ne avesse distemprato gli elementi in una faticosa e brulla compagine di ritmi uniformi. I tentativi fatti in questo senso prima che Prudenzio desse mano alle Odi delle Corone, erano falliti. Il pontefice S. Damaso ha trovato nei suoi epigrammi sepolcrali pei martiri qualche rarissimo tocco efficace, quando riuscì a superare l'umile livello di centonista e di epigrafaio: il suo tentativo però attesta il desiderio non soltanto suo di trovare una espressione poetica degna di tanto argomento. Quelli che vennero più tardi e s'affaticarono intorno a lunghi poemetti agiografici, fecero opera poco resistente e mostrarono di non

aver saputo trovare il mezzo più adatto allo sviluppo del loro argomento. Il poema agiografico come lo hanno concepito Venanzio e Paolino di Petricordia si può dire una prova fallita, non meno di quella dei numerosi parafrasti della Bibbia. Paolino da Nola ha saputo creare un genere poetico in parte nuovo nei suoi *Carmina natalicia;* essi infatti hanno uno sviluppo adeguato, senza eccedere in generale le dimensioni massime di un componimento lirico. In essi il colorito, la freschezza, la vivacità del sentimento e l'efficacia della descrizione, sono abilmente proporzionati al soggetto, che largamente nutrito di tradizioni popolari, trova sempre nella sua uniformità d'argomento qualche nuovo motivo. Ma sebbene si possa affermare che Paolino ha dato alla poetica latina un nuovo genere di componimento, tuttavia la tradizione anteriore gli poteva fornire qualche modello, come l'epistola metrica dei latini e l'inno sacro dei Greci.

Prudenzio invece appare quasi affatto indipendente dalla tradizione ellenistica; piuttosto si sarebbe tentati di avvicinare le sue Odi delle Corone agli epinicii del vecchio Pindaro, e forse un paragone di questo genere non mancherebbe d'interesse. L'analogia peraltro non potrebbe spiegarsi menomamente riferendola ad un intento riflesso d'imitazione: se così fosse, questa somiglianza sarebbe d'altra natura; essa non è quella che esiste fra imitati e imitatori, ma risiede piuttosto nella conformità d'ambiente spirituale, in quanto sì l'una che l'altra poesia è animata da profondo entusiasmo religioso ed è nel dominio del popolo, la cui anima collettiva vivendo di quest'arte, le ha conferito i suoi elementi costitutivi.

Poichè il poeta in queste epoche di produzione più spontanea si sente membro d'un corpo vivente, sente fluire in sè il palpito d'una coscienza spirituale vastissima; esso non può concepir l'arte se non come elemento e riflesso di una vita sociale, in cui le consuetudini esteriori aderiscano fortemente a verità che non abbagliano solo la mente in solitaria riflessione, ma scuotono le più riposte fibre del cuore.

Prudenzio comprese profondamente il significato del

martirio; sentì attraverso l'anima d'un popolo tutto il fascino di quell'aurora di sangue che illuminò il cristianesimo nascente, di quella fervida primavera d'eroismi, ove le volontà lanciate con impeto prodigioso oltre i limiti della personalità umana, affermavano il divino ineffabile e s'immolavano nell'ebbrezza di averlo intraveduto e nella brama di possederlo. Comprese il poeta quanta vitalità di spirito, quanto valore estetico era nelle memorie dei martiri, e con mano robusta e sicura strinse la nuova cetra e ne ritemprò le corde al canto nuovo. Nell'anima sua viveva ancora l'idealità del martirio, nè poteva essere altrimenti in un'epoca in cui non erano ancora completamente svanite le tracce purpuree di quel sangue, la viva eco di quel tempo in cui una tal morte come un richiamo di festa esercitava un'attrattiva ineluttabile e al tutto portentosa. Onde l'anima del poeta si trasfonde intera nel suo canto, ripetendo nella strofe sonora quello che passava nell'anima del popolo epigone dell'ultima generazione dei martiri. Sulle loro tombe si accendeva la fiamma dell'entusiasmo religioso, si andavano rinarrando le gesta supreme e la morte, le torture crudeli, le forti parole di sfida dell'idea inerme contro la forza vindice vana d'un passato senza ritorno; nasceva là sulle tombe fra moltitudini oranti la varia tradizione, che idealizzando ambienti e personaggi, incammina i fatti nelle vie della libera creazione fantastica; Prudenzio coglieva la tradizione in questo suo primo formarsi, ancor vibrante del comune fervore che l'andava plasmando; assecondava la corrente e dava alle voci tumultuanti della preghiera e del ricordo di molti, la forma e la consistenza d'un'opera armonica ed ispirata.

Nessun ambiente, nessuna epoca erano più propizii di quelli per elevare i fatti all'idealizzazione poetica. Così sgorgavano le odi dall'anima più che dalla penna; ogni strofe era un grido, un'acclamazione, talora un sospiro. Per meglio compenetrarsi della passione latente nei fatti questo poeta, come gli antichi aedi, peregrina attraverso le città d'Italia, visita le tombe, i templi, interroga stranieri, scruta

i rozzi graffiti sepolcrali, i mosaici recenti delle basiliche, fruga gl'ipogei meandrici, ancora echeggianti di voci e di preci, che l'anima intenta riode emergere dalle necropoli eroiche, e là crea la sua poesia:

Stratus humi tumulo advolvebar quem sacer ornat
martyr...
Dum lacrimans mecum reputo mea vulnera et omnes
vitae labores ac dolorum acumina
erexi ad caelum faciem, stetit obvia contra
fucis colorum picta imago martyris
plagas mille gerens... (1).

È il poeta che cerca l'anima nascosta nelle cose, e dalle mute pareti d'una tomba venerata evoca la voce non d'una soltanto, ma di mille vite prodigate per una fede grande e per una divina idea; abbraccia egli quel sasso e quell'avello; lo bacia e vi si stringe, quasi per fare di due un solo palpito, per trasfondere in sè stesso tutto l'ideale d'un passato di cui non solo l'età sua così vicina, ma tante età future sarebbero state ripiene:

.....complector tumulum, lacrimas quoque fundo:
altar tepescit ore, saxum pectore.
Tunc arcana mei percenseo cuncta laboris
tunc quod petebam, quod timebam murmuro... (2).

Ed in questa contemplazione, all'unisono perfetto con il polso della vita fisica, sorge nello spirito ritmo acceso dei versi e delle strofi. Così l'antic è fama interrogasse le tombe degli eroi:

..... Un dì vedrete
mendico un cieco errar sotto le vostre
antichissime ombre, e brancolando
penetrar negli avelli e abbracciar l'urne,
e interrogarle (3).

(1) Peristeph. IX.
(2) Ibid.
(3) Foscolo, *I sepolcri.*

VII.

Certamente, come in ogni poesia dei tempi passati, v'è qualcosa che non si capisce se non si penetra nei profondi strati dell'anima e dell'epoca ond'è germinata, così anche in Prudenzio v'è qualche spunto, qualche tono di sentimento, qualche tinta violenta che non a tutti potrà garbare: ma al di là di queste momentanee incongruenze, vive e vibra perenne la più alta vena d'ispirazione. Perchè sapendo egli dominare costantemente la sua materia, la potè idealizzare sino alla maggiore squisitezza, elevare sino alla contemplazione, ampliare a seconda del genio del popolo, cesellare in pitture di mirabile perfezione; potè inoltre spesso agevolmente racchiudere e condensare grande passione nel breve tratto d'una scena toccante ed accessoria, d'un atteggiamento, d'un motto. Egli ha saputo effondere in ogni angolo delle sue odi la forza del sentimento, per cui ogni parte dell'opera sua è animata dallo stesso afflato, esprime in misura proporzionata la commozione intima dell'artista.

Questa intensità e perennità di vita sentimentale può esistere soltanto nell'arte *vissuta*. Bisogna che l'artista abbia sperimentato in sè per via estetica tutto ciò che vuol suscitare negli altri; la tragedia bisogna viverla, poi narrarla. Egli deve aver subìto il tormento dell'arte, cioè quella divina febbre che sorge dall'intimo essere quando è dominato completamente dall'idea; quando il mondo .etico ove l'anima proietta le sue passioni in forma di esseri sacri al dolore o al godimento, opprime e schiaccia ogni altro oggetto, cozza violento contro le abitudini volgari della vita, perseguita ogni riposto angolo dello spirito e gl'infonde un bisogno ineluttabile di dar voce al mondo del suo pensiero. Allora l'opera poetica sorge da una necessità incoercibile dell'anima di narrare sè stessa.

Prudenzio ha fortemente vissuto la sua poesia: il fatto complessivo che egli ha illustrato nelle Odi delle Corone

assume nell'opera sua una portata assai maggiore di quella che risulterebbe dalle sue modalità storiche; assorge, attraverso la vita spirituale condensatavi dall'artista, al livello d'un grande fatto umano. Non è la lotta d'un impero contro una propaganda, nè il coraggio eroico di individui singoli, che ripieni dell'idea sfidano la morte: è il gesto grandioso d'una umanità che riaffermando sè stessa in una vita nuova, si divincola e scuote il gravame d'un'altra umanità superata, che le rimane inferiore; è un momento dei più solenni della storia d'ogni tempo, un momento nel quale lo spirito compie una delle sue più nobili conquiste, in cui nell'urto di due ideali, l'uno esausto, l'altro giovine e ineffabilmente più alto, germina un nuovo tipo dell'eroico e si consacra in un immolarsi lungo, copioso delle vite prodighe di sè pel trionfo della nuova parola.

Della voce di questa umanità eroica, tinta di sangue e redimita di luce, Prudenzio ha scosso l'ala dei suoi canti.

VIII.

Altro carattere spiccato della lirica di Prudenzio è il realismo. È poesia realistica quella che nasce dall'esperienza intima o esteriore, e che in ogni suo momento riproduce un aspetto della vita. In un certo senso non è concepibile una lirica qualsiasi se non realistica, perchè le passioni onde essa si alimenta sono tali da abbracciare tutto l'essere e le sue attività; germinate dal contatto della coscienza individuale con una realtà cosmica o trascendente, nel loro agitarsi e turbinare commovono tutto lo spirito e vi imprimono la movenza patetica che s'effonde in voce di poesia.

Ma quando si parla di arte realistica si vuole anche intendere un'arte che non distempri la passione attenuandola in un fluido imponderabile di fredda trasparenza metafisica e metaforica, nè la fossilizzi in frasi fatte insignificanti. Si vuol intendere un'arte che trova materia in ogni elemento della civiltà contemporanea, e che da ogni circostanza, costume, evento, può assorgere al livello dell'idealità estetica.

Prudenzio è temperamento realistico e lo è fino al punto di raggiungere dei tocchi eccessivi in certe sue pitture troppo dettagliate e violenti. Ma meglio così; perchè c'era per l'arte sua un pericolo da cui non sono scampati altri poeti cristiani: il pericolo di eccedere nell'uso del simbolo.

Il cristianesimo aveva dato al simbolismo un grande sviluppo; nell'effusione potente di vitalità spirituale nuova, l'anima cristiana scopriva agevolmente in ogni angolo della natura le tracce delle ineffabili personalità divine rivelatesi nella nuova fede. La natura parlava all'intimo senso un linguaggio nuovo, e come in un libro aperto vi si leggeva la storia della redenzione umana. Dal momento in cui la natura erasi presentata come il veicolo della più feconda rivelazione divina, sorse nello spirito un'affinità assai più intima con le realtà cosmiche animate e inanimate: il sentimento della natura nel senso moderno, estraneo o quasi all'arte ellenistica, è una conquista del cristianesimo. Nuove sorgenti si aprivano così e fecondissime di vitalità estetica. Il simbolismo fu pertanto la prima via per cui la natura parlò alle anime assorte nell'idea il suo linguaggio muto ma profondo e fascinatore; la luce in modo particolare era il fenomeno cosmico e artificiale più ricco di suggestione e più adatto per la visione simbolica; e nacque un completo simbolismo sul tema della luce. Tuttavia in questo cammino dell'analogia simbolica era facilissimo giungere ad esagerazioni, che avrebbero sfibrate ed esaurite nel manierismo le risorse d'una poetica nuova. Durante i primi tre secoli la poesia cristiana trovò nel simbolismo ispirazioni e movenze delicatissime: in quei brevi e intensi momenti lirici il simbolo non soverchia mai la coscienza dell'intima realtà che presente sempre agli spiriti li accendeva; perciò quella è poesia geniale ed elevata. Prudenzio, grazie al suo temperamento fortemente realistico, seppe esprimere tutta l'efficacia estetica del simbolismo, senza eccedere i limiti e mantenendosi costantemente a contatto con la realtà vissuta. Per questo la sua poesia, pur aderendo in parte a una tendenza ora superata, ci appare tuttavia fornita di quegli

elementi che assicurano la vitalità d'un'opera d'arte e fanno sì che questa nella sua consistenza essenziale, trapassi i confini dell'epoca in cui è sorta e divenga retaggio di ogni età colta e civile. Ma il realismo di questa poesia non dipende soltanto dallo speciale temperamento del poeta: il cristianesimo aveva in sè questa tendenza fin dalle sue origini e per questa via appunto esso potè fornire all'arte in genere nuovi elementi e aprirle nuovi orizzonti, additando vie prima ignote alla penetrazione dello spirito nella natura cosmica, alla sintesi del mondo interiore coll'esteriore. Questo senso realistico ingenito nel cristianesimo ha creato la poesia nuova della famiglia, dell'infanzia, della morte, della pietà: tutte fonti di passione e di vita lirica ignote quasi agli antichi. Prudenzio ha toccato tutte queste corde: egli canta gli affetti domestici, il soave fascino dell'adolescenza, le ineffabili tenuità dell'infanzia, la maternità con quanto ha di venerando, di profondo, di squisito; la morte con la sua mite tristezza, rischiarata da una fede salda nella continuità dell'essere e nella sopravvivenza dei reciproci affetti. La poesia dei sepolcri non è moderna se non perchè è cristiana: già Prudenzio ha dedicato a quest'argomento un carme (Cathem. X) pieno di nobilissimi pensieri e d'alto significato civile. Il senso del trascendente, che all'anima cristiana fa scorgere la realtà vera unicamente nel regno sovrumano, e fa considerare la vita mortale come un breve periodo transitorio, non ha spento nè menomato nella tempra di questo poeta l'interesse umano dell'esistenza; e ciò deriva dall'intimo valore del cristianesimo il quale, superando infinitamente la portata d'ogni altra istituzione religiosa precedente, ha abbracciato tutto l'essere in uno sforzo di sintesi vastissimo e sconfinato. Così ogni manifestazione di vita ha dal punto di vista cristiano il suo giusto apprezzamento; ogni attitudine manifesta o latente dello spirito ha quivi il suo pieno sviluppo e la sua totale e più elevata soddisfazione. In questa recettività senza limiti, la vita si effonde in forme sempre nuove, con la massima adattabilità a circostanze disparatissime di tempo e d'ambiente: ogni cosa

vive e da ogni cosa la poesia si sprigiona con fresca vena fluente.

Così, come il cristianesimo ha spostato il campo dell'esperienza intima, allargando indefinitamente l'orizzonte della realtà nelle vie della trascendenza, ha pure infinitamente spostato il limite dell'ispirazione poetica, effondendo la vitalità lirica su ogni forma dell'essere, dando alle anime una più grande e molteplice forza di comunicazione, risvegliando negli spiriti affinità e affezioni nuove; onde la poesia per quanto spazii nei campi dell'idea, non esce mai dalla vita, perchè è sempre idea vissuta, a cui nessuna realtà è straniera. E accade in questo affinarsi del senso della realtà uno stringersi dei vincoli che legano le anime coscienti ad ogni altra creatura: donde sorge quell'attitudine a condensare nelle minime parvenze naturali la più grande vitalità estetica, quale gli antichi effondevano, per esempio, nel complesso meccanismo di un dramma: anche questo è un tratto realistico spiccato dell'arte cristiana. Il sentimento è più indipendente dalle forme in cui si impersona a seconda di abitudini e tradizioni artistiche; esso può impadronirsi dello spirito e scuoterlo profondamente tanto alla vista d'un sorriso infantile, d'un lento piegarsi di fléssile ramo sotto la tenue mole d'un uccellino che vi si posa, quanto dinanzi ai più imponenti spettacoli cosmici od ai fascini supremi della grazia e della venustà. Si comprende quindi come il senso poetico emergente dalla visione cristiana della vita sia assai più ricco di situazioni e d'aspetti diversi, che non fosse quello dei classici antichi, e come per conseguenza il dominio della lirica sia assai più vasto e comprensivo.

Per ciò noi troviamo in Prudenzio una poesia civile nel senso moderno, cioè ispirata dalle abitudini sociali, dalle circostanze quotidiane della vita, dalle relazioni domestiche, dai pubblici riti e costumi; ogni cosa animandosi di quel vivissimo presagio dell'al di là, che imprime all'esistenza quella *serietà* che non è solo una conquista morale, ma anche una base di rinnovamento artistico. Da questa serietà cristiana, per cui l'uomo sente la vita come una missione,

sorgono nuove idealità: l'organismo sociale è più ricco d'affetti, perchè favorisce il pieno sviluppo spirituale dell'individuo, assegna alla famiglia un significato ideale che trascende le finalità fisiche della riproduzione, fa dello Stato un ampliamento della famiglia, váluta più intimamente le attitudini proprie delle varie età dell'individuo, rispetta l'esistenza negli esseri più deboli non meno che nei più validi e scelti, attribuisce alla femminilità un grado elevato ed una missione civile, introduce nei rapporti sociali il sentimento della pietà, che tanta nuova vita di spirito e tanta energia estetica sa sprigionare.

Non occorre essere romantici per avvertire quale grande copia d'ispirazioni si accumula in questa nuova visione dell'esistenza individuale e collettiva; d'altra parte si può di leggeri intuire come un simile ambiente spirituale sia il terreno più favorevole allo sviluppo della lirica a preferenza d'ogni altra manifestazione poetica. Anche per questo lato, Prudenzio che è essenzialmente poeta lirico, ha compreso perfettamente l'età che fu sua e ne ha espresso il significato ideale col mezzo più adatto e proporzionato, talmente da produrre, mediante questa perfetta compenetrazione dell'arte con la vita, una poesia forte e duratura.

Torino, marzo 1913.

Sisto Colombo.

ZU DEN ASKETISCHEN STÜCKEN

AUS COD. BONON. 2702.

Im 1. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 523 ff. hat A. Amante in dankenswerter Weise Stücke aus der Bologneser Handschrift 2702 mitgeteilt, die bisher, wie es scheint, noch nirgends veröffentlicht waren. Ihr Inhalt berührt sich nahe mit den Erzählungen im *Pratum spirituale* des Johannes Moschos, und es wäre eine interessante Aufgabe, der weit verzweigten Litteratur dieser Art näher nachzuforschen. Im folgenden sollen aber nur einige textkritische Bemerkungen zu den von Amante gegebenen Stücken mitgeteilt werden. Amante hat zwar selbst bereits an vielen Stellen die Lesart der Handschrift verbessert, aber es scheinen mir doch noch manche Korruptelen vorzuliegen. An einzelnen Stellen ist auch unnötiger Weise der Text der Handschrift verändert worden; einzelne Druckversehen sollen im Vorübergehen berichtigt werden. Ich zitire nach der von Amante an den Rand gesetzten Zeilenzählung; A=Amante; C=Codex.

4. παρεισῆλθεν εἰς τὸν λογισμὸν αὐτοῦ (αὑτοῦ A) ὅτι ἦλθεν ἰδεῖν ψυχὴν ἁμαρτωλοῦ καὶ δικαίου ἀναπτωμένην ἐκ τοῦ σώματος. Da nachher (6) von der ἐπιθυμία des Bruders die Rede ist, möchte ich ἦλθεν in ἤθελεν ändern.

7. ἐν τῷ κελλίῳ ἑαυτοῦ A, αὐτοῦ C. Die von Amante öfters (vgl. z. B. 208, 311, 324, 458, ähnlich 12, 49, 117) vorgenommene Aenderung des nach dem Substantivum stehenden αὐτοῦ in das Reflexivum war unrichtig.

11. ἦν ἐκεῖ ἀναχωρητὴς μέγας ὄνομα <Σω>ζόμενος A. Die Handschrift bietet die richtige Lesart μέγας ὀνομαζόμενος. Eine Aenderung in μέγας νομιζόμενος, woran man denken könnte, scheint mir überflüssig.

14. πᾶσα δὲ ἡ κώμη ἔκλαιεν αὐτὸν ὡς, ὅτι φησὶν ὁ Θεός, διὰ τὴν εὐχὴν αὐτοῦ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ὕδωρ παρέχει ἡμῖν, καὶ

πᾶσαν τὴν κώμην ἡμῶν ἐσώζετο δι' αὐτοῦ A. Hier ist ὡς, ὅτι φησὶν ὁ Θεός sicher nicht richtig; denn ὁ Θεός gehört zum folgenden (παρέχει); man erwartete ἔκλαιεν αὐτὸν φάσκουσα ὅτι ὁ Θεὸς κτλ. oder etwas Aehnliches. Statt πᾶσαν τὴν κώμην... ἐσώζετο ist wohl πᾶσα ἡ κώμη... ἐσώζετο zu lesen (wohl besser als πᾶσαν τὴν κώμην... ἔσωζεν).

20. ἤκουσε φωνῆς τῆς αὐτῆς ὥσπερ A, τῇ αὐτῆς C. Es ist zu lesen τοιαύτης.

22. οὐ γὰρ μὴ ἀναλάβῃς εἰς τοὺς αἰῶνας A, ἀναπάβῃς C. Das ist ἀναπαύῃς (vgl. 31: ἐβωνύμων statt εὐωνύμων); man erwartet aber ἀναπαύσηται.

30. καταστα θεὶς ὁ εἷς ἐκ δεξιῶν A, καθ' ἑσθεῖς C, lies καθεσθεὶς (vgl. 330).

33. ἐκελεύσθημεν παρὰ τοῦ δεσπότου ἡμῶν ἀπόνως αὐτὴν (die Seele) ἐκβαλεῖν. Es wird ἐκλαβεῖν zu lesen sein; vgl. 339: παραλαβόντες τὴν ἀθλίαν αὐτοῦ ψυχήν.

37. Die Seele des Gerechten will nicht aus dem Körper scheiden; die Engel, die keine Gewalt anwenden dürfen, wenden sich an Gott. Da ertönt eine Stimme vom Himmel: ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν δαδοῦχον μετὰ κιθάρας καὶ πάντας τοὺς ψάλλοντας ὥστε ἀκούσασα αὐτὴν τὴν μελῳδίαν ἐξελθεῖν μετὰ χαρᾶς. Statt δαδοῦχον, das A in den Text gesetzt hat, bietet C das richtige δᾶδ'=Δαυίδ; im folgenden lies ἀκούσασαν.

41. ἐμπηδήσασα ist in ἐκπηδήσασα zu ändern.

46. Statt μιᾶς οὖν τῶν ἡμερῶν lies μιᾷ οὖν τ. ἡ.

78.79. Statt διυπνῆσαι und ἐξύπνησα lies διυπνίσαι und ἐξύπνισα.

80. Der Dämon erzählt von dem Mönch, den er im Schlaf gestört hatte: ἔκαυσέ με ψάλλοντα προσευχόμενος. Da es nicht wahrscheinlich ist, dass der Dämon Psalmen singt, um den Mönch zu wecken, schreibe: ψάλλων καὶ προσευχόμενος.

82. πράκτης A, πράκτων C, schreibe πράκτωρ.

99. προυπήντησεν αὐτὸν A, αὐτῶν C, schreibe αὐτῷ.

100. ἀπὸ ἀγάπην wohl nur Druckfehler für ἀπὸ ἀγάπης.

116. Der Schlusssatz ist eine rhetorische Frage: οὐκέτι οὖν ἔστι τὸ θεῖναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (αὑτοῦ A) ὑπὲρ ἀγάπης καὶ ἀποδοῦναι ἀγαθὸν ἀντὶ ἀγαθοῦ;

132. Die von A getilgten Worte λέγει αὐτῷ sind richtig; sie leiten die Antwort (ναί) des Geschädigten ein.

140. Nach Ἀνδρείας vermisse ich <λέγει>, das hier so gut wie 138 stehen muss.

151. Vor ἤκουσα ist Komma statt Kolon zu setzen, da hier erst der Nachsatz zu ἐπειδὴ... ἤμην ἀναπατῶν beginnt.

152. [ἔλεγες] ist zu tilgen.

153. Statt ἵνα μὴ καὶ σὺ ἀπολέσῃ τὴν ψυχήν σ<ου> schreibe ...ἀπολέσῃς τὴν ψυχήν.

161. ἐξέβαλλον <δῶρα> οἱ ἅγιοι ἄγγελοι ἐκ τῶν σπυρίδων <καὶ> ἐδίδουν A, ἐκβάλλον κτλ. C, schreibe: ἐκβάλλοντες ohne die Zusätze.

167. καί τινες μὲν οὐδὲν ὅλως ἐλάμβανον A, οὐδὲ ὅλως, was C bietet, ist richtig; vgl. 200: ὁ δὲ λέων οὐδὲ ὅλως ἔβλαψεν αὐτόν, 205: καὶ οὐδ' ὅλως ἥψατο αὐτοῦ.

170. πάντες με ἴσως ἀγρυπνοῦσι καὶ ψάλλουσι, τὰ δὲ δῶρα οὐκ ἴσα. Statt με ist μὲν zu lesen.

172. νουν *** (eras.) ἔχουσι A, ...ἔχως C, schreibe daher νουνεχῶς.

175. Statt τοῦ τετυπωμένου ist wohl (entsprechend τὸν ἀτύπωτον 174) τὸν τετυπωμένον zu lesen.

181. Statt οἱ (vor μόνον) schreibe οἳ; denn es ist Relativum und Subjekt zu dem Verbum ἔρχονται.

187. ὧς ist Druckfehler für ὡς.

196. ἀπῆλθεν εἰς τὸν ἀρνῶνα A, schreibe Ἀρνῶνα. Gemeint ist der bei Jos. Antiqu. IV 5,1, erwähnte Fluss Palästinas.

204. Es ist vielleicht ὡς ἐπὶ ἀνθρώπου <ἦν> zu lesen.

227. ἐφιλοκάλησας ist in ἐφιλοκάλησα zu ändern. Der Schüler redet von seiner eigenen Tätigkeit; vgl. 232: ῥάπτων καὶ φιλοκαλῶν.

238. ἀπὸ θεοῦ πόλεως A, ἀπὸ θεουπόλεως C richtig. Gemeint ist Θεούπολις = Antiocheia in Syrien.

249. Nach αὐτὸν ist durch Homoioteleuton <πέμπει αὐτὸν> ausgefallen.

258. Schreibe εἰ καὶ ἄλαλον ἔπεμψας <εἰς>ἡμᾶς, ἀλλ' ὅμως ἄγγελον (ἄγγελος AC) θεοῦ.

268. Lies ἔχῃς (ἔχεις AC) wie 267 γηράσῃς ἢ κακωθῇς.

308. Schreibe ἐγγυτέρω ἀλλήλοις (ἀλλήλους AC).

317. Lies ἔχομεν statt ἔχωμεν.

374. δίκαιον οὖν ἐστιν ἐκείνῳ δοῦναι τὴν χάριν ἥπερ (εἴπερ C) ὑμῖν A. Es ist ἥπερ zu schreiben, als ob μᾶλλον vorherginge, was leicht ergänzt werden kann.

385. ἐν τῷ τὰς ἀποκρίσεις ποιεῖν ἑαυτοῦ (A) τοῦ κοινοβίου. Das überlieferte αὐτὸν ist richtig als Subjekt zu ποιεῖν.

394. Die Aenderung von κάμωμεν (C) in κάμνωμεν (A) ist überflüssig.

403. Gott spricht: δικαιοκριτής εἰμι, ἀλλὰ καὶ ἐλεήμων καὶ πέρας τῆς δικαιοσύνης· ἡ ἐλεημοσύνη καὶ ἡ φιλανθρωπία μου τυγχάνει. Die Interpunktion nach δικαιοσύνης ist zu tilgen: die Barmherzigkeit und Güte Gottes setzen seiner Gerechtigkeit eine Schranke. Dagegen ist 405 nach φιλάνθρωπος Komma zu setzen.

412. Vielleicht ist zu lesen: ὅμως μέντοι πεῖσον αὐτοὺς [οὐκ] ἀποστῆναι τοῦ παρακαλεῖν με καὶ λαβὲ αὐτόν (λάβῃ ἑαυτόν AC). Gott sagt zum Teufel, er werde die Seele des Sünders erhalten, wenn es ihm gelinge, die Mitmönche des Verstorbenen von der Fürbitte abzubringen.

418. ἡττηθέντες wohl nur Druckfehler für ἡττηθέντος; ebenso 459 ἀπέθηκε für ἐπέθηκε; 481 ἔταφη für ἐτάφη.

495. Der Satz ὄντως ὡς ἠθέλησας εἰσῆλθες ὧδε ὡς θέλεις ἔνθεν οὐκ ἐξέρχῃ wird erst durch Interpunktion nach ὧδε verständlich.

504. Statt ἀπέρχησε lies ἀπέρχῃ.

Würzburg.

Otto Staehlin.

Minucio Felice, *Octavius*, 7, 4.

L'illustre prof. Ramorino, nel dotto articolo « Minucio Felice e Tertulliano », discutendo l'allusione dell'Ottavio al doversi *repetere Parthos signa* dopo la sconfitta di Crasso, in una nota aggiunge: « Forse è da leggere in Oct. 7, 4: *et ut Parthos signa repeteremus* (anzichè *repetamus*) *dirarum imprecationes Crassus et meruit et irrisit* » (1).

L'unico manoscritto di Minucio ha il presente *repetamus* e parecchi han voluto vederci un'allusione storica a qualche spedizione contemporanea contro i Parti. Alcuni han pensato che fosse quella di Lucio Vero (162-3 d. C.); altri, invece, quella di Alessandro Severo (233 d. C.). Quindi, si sono tirate anche delle conclusioni sulla presunta data del dialogo.

Grammaticalmente l'imperfetto, qui, sarebbe più corretto del presente; perciò l'Halm cambiò la lezione del manoscritto *repetamus* in *repeteremus*, ed il prof. Ramorino preferirebbe anche lui questa lezione, specialmente perché alcuni, col Baehrens, si sono serviti proprio di quel presente *repetamus* per sostenere che Minucio è anteriore a Tertulliano. Opinione questa combattuta dal chiarissimo professore di Firenze. Fortunatamente lo studio delle clausule ci dà qui il mezzo di appianare tutte le difficoltà. Esso ci offre non solo il modo di difendere la lezione del manoscritto, ma anche di convenire col prof. Ramorino e dimostrare che in questo passo non c'è alcuna allusione a qualche fatto storico *contemporaneo*, perché, qui, il presente sta per l'imperfetto.

Fin dal 1904, P. von Winterfeld aveva notato (2) che la lezione del manoscritto *sīgnă rĕpĕtāmŭs* va mantenuta,

(1) Didaskaleion, I, 1912, p. 136.
(2) Philologus, N. F. LXXVII, 1904, p. 316.

perché essa ci dà una clausula ottima, peone 1°= cretico e trocheo, equivalente alla celebre chiusa *ēssĕ vĭdēātŭr*. È vero che l'imperfetto sarebbe più corretto, ma Minucio ha sagrificato la correttezza grammaticale alla bella cadenza. L'imperfetto *sīgnă rĕpĕtĕrēmŭs* gli avrebbe dato una clausula pessima. Cicerone, in circostanze simili, aveva fatto lo stesso. Nel *de Finibus* scrive: *Quonam gaudio complerentur, cum tantopere eius adumbrata opiniōnĕ laĕtēntŭr*, 5, 69. Il Lebreton (1), nei suoi studi su Cicerone, riporta questo passo come esempio di concordanza dei tempi negletta; ma, qui, l'imperfetto *laetarentur* avrebbe dato una clausula poco sonora: *opiniōnĕ laĕtārēntŭr*, e Cicerone ha preferito il *numerus* alla grammatica. Così nella stessa opera, 4, 54, egli termina una frase con *suscĭpĕrĕ sōlĕāmŭs*, mentre ci aspetteremmo l'imperfetto *suscĭpĕrĕ sōlērēmŭs*. Anche qui ha preferito la correzione ritmica a quella grammaticale. E si noti che la cadenza *suscĭpĕrĕ sōlĕrēmŭs*, evitata da Cicerone con l'uso del presente, è eguale ritmicamente a quella che Minucio ha sfuggita con lo stesso espediente *sīgnă rĕpĕtĕrēmŭs*; cioè un coriambo di cui una lunga è stata sciolta in due brevi, seguíto da un trocheo (2).

Un caso del tutto simile a quello di Minucio, troviamo anche in Firmico Materno (*De errore profanarum religionum*, 26, 4). Rivolgendosi ai pagani ostinati, così egli scrive: « Mihi credite, nihil praetermisit diabolus quod hominem miserum aut debili*tārĕt aūt - pērdĕrĕt*. Ideo se per omnes formas multiplici diversi*tātĕ cōnvērtĭt*, ideo se diversi generis callidi*tātĕ cōmpōsŭĭt*, ut variis ac multiplicibus fraudibus homines inre*tītŏs ĭntĕrīmăt* ». Dopo il perfetto *composuit*,

(1) I. Lebreton, *Études sur la langue et la grammaire de Cicéron*, Paris, 1901, p. 245.

(2) Lo Zielinski classifica la clausula, coriambo piú trocheo–⏑⏑–⏑, tra le chiuse pessime; e ne segna 54 esempi in Cicerone. Ma non ne trovò nessuna in cui una lunga del coriambo fosse sciolta in due brevi. In altri termini tra i 17902 periodi delle orazioni di Cic. nessuno ha le clausule –⏑⏑–⏑⏑–⏑, ⏑⏑–⏑⏑–⏑. Lo stesso si dica di Minucio.

s'aspetterebbe l'imperfetto *interimeret;* ed anche qui, qualche antico editore (1) ha creduto suo dovere correggere la lezione dell'unico manoscritto e stampare *interimeret*. Ma Firmico ha usato in questo luogo il presente, sia per ottenere una clausula regolare, sia per evitare un pentasillabo in fine di periodo (2). Quindi, giustamente lo Ziegler ha conservato il presente nell'ultima e migliore edizione di Firmico (3).

Però se Cicerone, Minucio e Firmico per evitare una clausula pessima, hanno usato in questi passi il presente, questo logicamente ha valore d'imperfetto, e cosí bisogna tradurlo. Possiamo esser sicuri che essi avrebbero usato questo, se non si fosse trattato d'evitare una chiusa che all'orecchio latino doveva riuscire asprissima. Quindi anche il Waltzing, nella sua traduzione di Minucio (4), traduce il *repetamus*, come se fosse un imperfetto: « et pour que *nous eussions* à reprendre aux Parthes nos drapeaux, Crassus s'est attiré des présages menaçants et s'en est moqué ». E nel suo commento classico (5) aggiunge: « Des éditeurs supposent que le présent *repetamus* « pour que *nous ayons* encore à redemander » prouve que la défaite de Sévérianus n'était pas vengée au moment où Cécilius parle; mais il est plus vraisemblable que M. F. a sacrifié ici la grammaire à la clausule métrique ». Il Waltzing dice che è più verosimile; ma noi, dopo gli esempi simili che abbiamo riportati di Cicerone, osiamo dire che è certo.

(1) IOANNES WOWERUS nella sua, del resto buona, edizione di Firmico, Hamburgi, 1603.

(2) Nel 4° sec. la clausula in*retĭtos ĭnterĭmat* era considerata come regolare, mentre l'altra in*retĭtōs ĭntĕrĭmĕrĕt* sarebbe stata del tutto riprovevole.

(3) Lipsiae, Teubner, 1907.

(4) J. P. WALTZING, *Octavius de Minucius Felix,* Partie du maître, 1909, p. 15.

(5) J. P. WALTZING, *Octavius de M. F.* Introduction, Texte et Commentaire, 1909, p. 70. Nella sua edizione del 1912 (M. Minucii Felicis Octavius, Teubner, Leipzig) egli conserva il presente « repetamus ».

Inoltre il Norden, l'Ausserer, il Waltzing (1) ed il Valmaggi hanno riconosciuto e dimostrato che in Minucio la clausula metrica ha una grande influenza sulla sintassi e sullo stile. Il ritmo delle cadenze influisce non solo sulla disposizione delle parole, ma anche sull'uso di alcune congiunzioni e particelle (2). Esso ci spiega il perché di alcune costruzioni poetiche (*adlūdērĕt flŭctŭs*, 3, 3) o ardite (*exploratiōnĕ dīvīnă*, 5, 5), di ellissi volgari (*arborēs ĭn hībērnŏ*, 34, 11) o grecismi (*libēntĕr āudīrĕ*, 20, 3), come pure d'insoliti cambiamenti di tempo (*strŭctŏr āccēpĭt*, 24, 5), d'espressioni concise (*nec mōrtĭ fīnītŭr*, 37, 4), dell'uso di alcuni verbi semplici per i composti (*lăbĭīs prēssĭt*, 2, 4, per *impressit*; cfr. pure *plāngĭt ĭnquīrĭt*, 21, 3, per *conquirit*) ecc. ecc. (3).

Lo stesso si dica di Cicerone e di altri autori sacri che scrivono in prosa metrica. Che Cicerone qualche volta abbia sagrificato la stretta regolarità grammaticale alla bella cadenza, ce lo attesta Aulo Gellio, e ce lo mostrano chiaramente gli studi dei moderni (4) sulla prosa metrica ciceroniana. Infatti il grande oratore, che non sdegnava di occuparsi di

(1) Cfr. E. NORDEN, *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi*, Greifswald. 1897, p. 18-21. A. AUSSERER, *De clausulis Minucianis*, Ad Oenipontem, 1906; e WALTZING, o. c. Partie du maître, p. 139.

(2) AUSSERER, o. c. p. 50, 53.

(3) Cfr. il commento del Waltzing ai luoghi citati ed anche a 16,5; 19,9 e 10; 22,8; 24,4; 32,2; 35,6; 36,2; ecc.; come pure l'ottimo commento del Valmaggi, nella biblioteca scolastica Paravia, a pag. 5, 7, 9, 12, 19, 33, 48, 63, 79, 91.

(4) *Noct. Attic.* 1,7, 19-20. Fra i moderni vedi: H. BORNECQUE, *Les clausules métriques latines*, Lille, 1907, p. 558-9; L. CECI, *Il ritmo delle orazioni di Cicerone*, Roma, 1905, p. 5-6; A. CLARK, *Classical Review*, XIX, 1905, p. 171; L. LAURAND, *Études sur le style des discours de Cicéron*, Paris, 1907, p. 178-84, 292.

Per gli altri autori sacri cfr. specialmente I. CANDEL, *De clausulis a Sedulio in eis libris qui inscribuntur « Paschale opus » adhibitis*, Tolosae, 1904, p. 124-6, 132-4; TH. LORENZ, *De clausulis Arnobianis*, Vratislaviae, 1910, p. 18-31; G. HARENDZA, *De oratorio genere dicendi quo Hieronymus in epistulis usus sit*, Vratislaviae, 1905, p. 59-65, NORDEN, o. c. p. 21 e L. BAYARD, *Le Latin de S. Cyprien*, Paris, 1902, p. 288.

queste minuzie, per evitare un'altra chiusa pessima, la clausula eroica, usa il congiuntivo *fuissemus*, dove noi aspetteremmo l'indicativo (*Acad.* 2, 3, 9). La clausula ci spiega l'unico esempio certo di costruzione dove a un imperfetto consecutivo, segue una proposizione pur consecutiva che ha il perfetto: *intăctă pērmānsĕrĭt, de Rep.* 2, 11, doppio cretico, mentre *intăctă pērmānērĕt* ci darebbe una chiusa disarmonica.

In conclusione, lo studio delle clausule di Minucio, insieme col confronto dell'uso ciceroniano, ci ha reso qui un ottimo servigio. Esso ci ha mostrato come la lezione del manoscritto: *repetamus* è la buona e non bisogna mutarla, e che tutte le conclusioni fondate su quel presente, specialmente da coloro (1) che difendono la priorità di Minucio su Tertulliano, mancano di fondamento (2).

Castellammare di Stabia.

F. Di Capua.

(1) Cfr. G. Bertoldi nel suo studio: *M. Minuzio Felice e il suo dialogo Ottavio,* Roma, 1906. « Il Baehrens, egli dice (p. 35), non si cura di dimostrare più in là, ma io son d'avviso che in detti anni (161-3) il dialogo sia stato tenuto, altrimenti le parole riferentisi alla grave sconfitta di Elegia sarebbero state aggiunte arbitrariamente da Minuzio.... Tale argomento vale, ognuno lo vede, sia che il dialogo minuziano voglia considerarsi come un reale avvenimento, sia come una finzione: nel primo caso sarebbe stata offesa la verità nel secondo la verosimiglianza ». E così per altre pagine ancora. Eppure quando il Bertoldi scriveva, già il Winterfeld aveva dimostrato che quel presente è dovuto alla clausula.

(2) Nel numero scorso, in un mio articolo, c'è uno sbaglio di stampa. A pag. 40, riga 14, invece di *dicoreo* bisogna leggere $1^{3}\gamma$, *cretico-coreo.*

AUS DEM LITERARISCHEN NACHLASSE DES ERZBISCHOFS ARETHAS VON KAISAREIA.

3.

Als einen der schwersten Fehler in der kunstmässigen Darstellung bezeichnet Dionysios v. Hal. Iud. de Thuc. 52 die ἀσάφεια: ἐξ ὧν ἡ πάντα λυμαινομένη τὰ καλὰ καὶ σκότον παρέχουσα ταῖς ἀρεταῖς ἀσάφεια παρῆλθεν εἰς τοὺς λόγους. Ganz besonders trifft bekanntlich dieser Vorwurf eine grosse Anzahl der nach rhetorischem Affekt strebenden byzantinischen Kunstprosaisten. Es muss uns aber geradezu ganz unbegreiflich erscheinen, wie ein Gelehrter wie Arethas, der den besten Teil seines Lebens auf das Studium der attischen Prosaisten verwendet und die Vorschriften der alten Redelehrer nicht bloss kennen gelernt, sondern nach Ausweis der besten Hss. auch durch sein beliebtes ὡραῖον zur Nachahmung empfohlen hat, in diesen schlimmsten Fehler verfallen konnte. Wer von der Lektüre des Photios kommt, sollte es nicht für möglich halten, dass Arethas, der doch einer der anhänglichsten Schüler des grossen Meisters reiner und geschmackvoller Diktion war, in einem völligen Gegensatz zu seinem Lehrer steht. Aber nicht nur wir Modernen, denen naturgemäss alles Geziehrte und Gekünstelte zuwider sein muss, empfinden den grössten Widerwillen bei der Lektüre der Schriften des sonst so verdienten Mannes, schon seine Zeitgenossen dachten hierin genau wie wir. Das beweist zur Genüge die folgende Rechtfertigungsschrift des Arethas für seine ἰδέα λόγου genüber den Angriffen seiner gelehrten Gegner. Die Gegner hatten recht: die Verkünstelung und Verzerrung der natürlichen Ausdrucksweise bei Arethas geht oft so weit, dass der Leser froh ist, wenigstens den Sinn der Worte erfasst zu haben und auf eine vollständige grammatisch-rhetorische Analyse im einzelnen

verzichtet. Zur offenen Auflehnung gegen den verzwickten Stil des Arethas musste natürlich die Tatsache führen, dass Arethas nicht einmal im stande war, sich in denjenigen Schriften klar und ungezwungen auszudrücken, welche im wesentlichen dem Zwecke des Unterrichtes dienten und vor allem volle Klarheit und Natürlichkeit beanspruchten, in den rein exegetischen Arbeiten. Man braucht nur ein paar Kapitel in seinem Kommentar zur Apokalypse durchzulesen, um sich von der Richtigkeit der Klage seiner Gegner zu überzeugen.

Bei der Beurteilung des grössten Humanisten des zehnten Jahrh. dürfen wir eines nicht vergessen: in den Adern des Arethas floss kein echtes Griechenblut. Er nennt sich zwar mit einem gewissen Stolze Πατρεύς, aber darum braucht er noch kein geborener Grieche gewesen zu sein. Sein Name Ἀρέθας = Haratat beweist, dass die Wiege seiner Ahnen im semitischen Osten, im Lande der Nabataeer gestanden haben muss. Vielleicht erklärt sich auch so manches im Leben des grossen Mannes, die vielen Anfeindungen und gehässigen Verfolgungen, namentlich seit seiner Inthronisation auf dem Sitze von Kaisareia, ja die schmutzigsten Vorwürfe und Verleumdungen, die bis an das Ohr seines kaiserlichen Freundes dringen sollten, wenn wir mit der Tatsache rechnen, dass seine Abkunft und sein Temperament sowie seine ganz ungewöhnliche Ehrung von Seiten Leo's des Weisen seine Nebenbuhler mit Neid, und, seit dem energischen Eingreifen des Arethas und seines Freundes, mit der blutigsten Rachsucht erfüllten. Wenn wir uns nach den schlimmsten Feinden des Arethas umschauen, so fällt uns der schon bekannte Leon Choirosphaktes in die Augen, nach dessen Tode ein ebenso würdiger und angesehener Staatsmann die begonnene Arbeit gegen Arethas wirksam fortzusetzen bemüht war, ich meine den Quaestor Anastasios Traulós, über den wir in einigen Schriften des Arethas noch manches vernehmen werden.

Ich glaube nicht, dass Arethas mit seinem Versuche sich gegen die Klage wegen ἀσάφεια zu rechtfertigen Erfolge

erzielt hat; mir scheint vor allem, dass er gar nicht auf die Punkte eingeht, gegen welche seine Gegner sich erhoben hatten; das was er verteidigt, können unmöglich seine Gegner angegriffen haben; nicht der starke Gebrauch rhetorischer Kunstmittel, die auch die Kirchenväter geliebt haben, nein die Wortwahl, grammatische Verschränkung und Ineinanderschachtelung verbunden mit Parallelismus, das Haschen nach veralteten und unverständlich gewordenen Phrasen und Strukturen, die wir z. B. bei den Nachahmern des Thucydides finden, kurz alles was dem Geschmacke des 10. Jahrh., das auf Natürlichkeit drang, zuwider war, müssen von den Gegnern gemeint sein. Er hat auch weder bei seinen Zeitgenossen noch in der nächsten Folgezeit einen Anhänger und Nachahmer gefunden, höchstens dass Maximos Planudes, der ja in dem literarischen Bestreben mit Arethas Berührung zeigt, für Altertümliches und Entlegenes eine gewisse Vorliebe hat, ohne aber so sehr dem Verständnis Schwierigkeiten in den Weg zu stellen.

Über die rhetorischen Kunstmittel des Arethas sowie über seinen Sprachgebrauch werde ich in einer gesonderten Abhandlung zu sprechen haben; ich bemerke dies ausdrücklich, um dem Vorwurfe auszuweichen, dass ich die rhythmischen Kadenzen u. dergl. in meinen Anmerkungen nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt habe.

XVII. Πρὸς τοὺς εἰς ἀσάφειαν ἡμᾶς ἐπισκώψαντας, ἐν ᾧ καὶ f. 83v
τίς ἡ ἰδέα οὗ μέτιμεν λόγου.

Τῇ προτεραίᾳ περὶ βουλυτόν, ὃ δή φασιν, ἤδη ἐπιδημήσας καὶ τὸν λογικὸν ἡμῖν τόκον ἀποδιδοὺς ἔφασκες εἶναί τινας, οἳ τοὺς μετὰ χεῖρα λόγους εἰς ἀσάφειαν ἐπικερτομοῦσιν, ἴσως μηδὲ τί ἀσάφεια, μηδ' ὅτε μὴ πρὸς τίνας ταύτης καιρός, εἰς τὴν παροῦσαν ἐπεγνωκότες. ἀλλ' εἰ μὲν τῶν τεχνικῶν οὗτοι τῆς παλαιᾶς φημι μούσης καὶ περὶ λόγους λελεσχηνευμένων, διορθοίμην ἂν μᾶλλον ἢ αἰσχυνοίμην. εἰς τί γάρ μοι μὴ καὶ τὸ αἴσχος ἀποκαθήρασθαι, ἐπεὶ καὶ τὴν σοφίαν, εἴ τι Φωκυλίδῃ πειστέον, σοφὸς εὐθύνει, τέχνας δ' ὁμότεχνος. ἐμοὶ δὲ οὐκ ἄν τις ὀνόσαιτο ἀνὴρ οὐδ' ἔργον ἀτιμήσειε

λόγων, ᾧ μούσαις † ἐμέλησε καὶ πλέον οἴνου τὸ ἐπιλύχνιον ἔλαιον ἀνασεσίμωται. εἰ δέ τις ἐκείνων, οἳ περὶ τὰ σέλγη μεμορήκασι τῶν λόγων, ῥυπῶντες καὶ λόγον καὶ γνώμην, οὐ φροντίς, τὸ παροιμιαζόμενον, Ἱπποκλείδῃ. τίνα γὰρ οὗτοι καὶ ἐπαινοῖεν, εἰ μὴ τὸν καθ' ἑαυτούς; ἀλλὰ τοὺς θείους προβαλοῦνται πατέρας ὁμαλὴν παρεχομένους τὴν οἶμον τοῦ λόγου καὶ πᾶσιν εὐπρόσιτον. εἰ μὲν τὴν πρὸς βελτίωσιν τῶν ἠθῶν ἀφορῶσαν, λέγουσι μέν τι κἀγὼ δέχομαι, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς οἶδα τοιούτοις χρησάμενος, καίτοι κἀν τούτοις ἔστιν ἰδεῖν τὴν θείαν Γρηγόριον σάλπιγγα τῷ περινενοημένῳ καὶ δυσεφίκτῳ τῶν λόγων καλλωπιζόμενον, ὡς ἔν τε πολλοῖς πεποίηκεν ἄλλοις, οὐχ ἥκιστα δὲ κἀν τῷ εἰς τὰ Ἐγκαίνια ἠθικῷ ἄφατον ὅσην καὶ τοῖς νωθεστέροις ἀπεγνωσμένην τὴν ἀσάφειαν ἐγκατασπείρας τῇ συντομίᾳ τε καὶ γοργότητι, ταχίστας ὅτι μάλιστα τὰς ἀποδόσεις ποιούμενος καὶ τὸ σαφὲς τῶν ἐννοιῶν ἐπηλυγαζό-
f. 84[v] μενος. ἀλλ' οὐ δήπου / μεμπτέος, εἰ μὴ καὶ περισπούδαστος μάλα τοῖς γνησίως φιλολογοῦσιν, οἳ βούλοιντ' ἂν συγγενῶς ἔχοντες πρὸς τὸν λόγον τῷ συνεστραμμένῳ τε μᾶλλον καὶ κεκρυμμένῳ προσλιπαρεῖν τε καὶ ἐνευδοκιμεῖν ἢ τῷ ὑπτίῳ καὶ ἀναβεβλημένῳ προσομιλοῦντες τὸν μὲν νοῦν ῥᾳστωνεύειν, ἀναπεπτάσθαι δὲ τὴν διάνοιαν οὐδὲν ἧττον ἢ μικρὸν ἔχοντες ἐκ τούτου τῶν ἐπεραστῶν καρπώσασθαι, τῷ δὲ ἀμόχθῳ τε καὶ ἀφερεπόνῳ τῆς κτήσεως καὶ τοῦ κτηθέντος κινδυνεύοντας κατολιγωρεῖν, ὥς γε τοῖς τοιούτοις φιλεῖ παρυφίστασθαι. οὕτω μὲν οὖν ἔχω καὶ περὶ τούτων γινώσκειν, εἰ καὶ πρὸς ταῦτα οἱ πρὸς τὸ ὕπαιθρον τῆς ἀμαθείας ἀποδιδράσκοντες χαλεπανοῦσι τῷ διελέγχοντι, εἰ δὲ τοὺς ἐναγωνίους προάγοιεν τῶν λόγων, πρῶτον μὲν πῶς τοῦτο τολμήσειαν, ὧν κάμνομεν μάλιστα καὶ οὐδὲ τῷ τυχόντι οὐχ ἧττον τῇ λέξει ἢ τῶν ἐννοιῶν τῇ βαθύτητι ἀσχολούμενοι, εἰ δὲ δεῖ φιλαληθέστερον φθέγξασθαι, ποθοῦσι καὶ οὗτοι ὡς ἔστιν ἐπακοῦσαι πάλιν τοῦ θείου τὸν λόγον ἀνδρός, τὴν Θουκυδίδου γλῶσσαν καὶ τὴν Ἡροδότου σχολὴν τοῖς ἑαυτῶν ἐναρμόσασθαι λόγοις, οἵτινες ἄνδρες τῶν παρ' Ἕλλησι δεινότατοι χρήσασθαι τῇ τε κατὰ λέξιν τῇ τε κατ' ἔννοιαν συστροφῇ καὶ πολλὰ παρέχουσι πράγματα μέχρι τοῦ δεῦρο τοῖς φιλοπονώτερον αὐτοῖς ἐντυγχάνουσιν. οὐκ ἂν γὰρ ἕλοις αὐτόθεν τὸ τούτοις προχειρισθέν, μὴ

12 † excidit verbum tale quale ἐνασχολεῖσθαι |
22 in margine inter. numerus β′ additur.

πρότερον ἀμυθήτους στροφὰς περιενεχθεὶς καὶ μεγάλα τῇ ἀπορίᾳ
μεμφάμενος. οὔκουν ἀδόκιμον οὐδὲ τοῖς θείοις πατράσι τὸ τοῦ λόγου
συνεστραμμένον τε καὶ στριφνὸν καὶ πρὸς σεμνότητα διαιρούμενον.
ἀλλ' ἵνα σοι καὶ τὸ ἀπόῤῥητον ἐξείπω τῆς τῶν ἡμετέρων χρήσεως
λόγων, οὐκ ἀδόκιμον μὲν οὐδὲ τῶν ἀτέχνων καὶ ἄλλως ἐπιτετηδευ- 50
μένων ἢ διελέγχοντες κατακρατείτωσαν ὡς ἀτέχνων βάσανον ταύτην
τοῖς νῦν ἐθελοσόφοις προβάλλομαι· ἐπεί τοί γε ἄλλως, ὅτι μηδὲν
ἐστι τοῖς ἐμοῖς ἐκμαστεύοντας ἀνευρίσκειν, ὧν ἀπέοικε τοῖς καλοῖς
καὶ γενναίοις τῶν λόγων παρομαρτεῖν, εἰ μή που τοῖς πρὸς αὐτοὺς ταὐ-
τὸν ταῖς νυκτερίσιν ἢ νυκτικόραξι πρὸς τὸν ἡλιακὸν πάσχουσι δίσκον, 55
σαφέστατον τοῦτο τοῖς καὶ κατὰ μικρὸν συνέσεως δεδραγμένοις καὶ
ἀναμφίλεκτον. τί γὰρ οὐκ ἔνεστιν αὐτοῖς κατιδεῖν τῶν ὅσα λόγος
σοφὸς ὡραΐζεται πομπικὴν ἀποστέλλων τὴν αἴγλην τοῖς ἐντυγχά-
νουσιν; οὐ τὸ τοῖς εἴδεσιν ἑκάστοις προσφόρως ἐναρμοζόμενον ἦθος;
οὐ τὸ τοῖς μέρεσι καταλλήλως ἐπινεμόμενον κάλλος; οὐχ ὅ, τι ἄν 60
τις ἐπινοήσειε τῶν πρὸς ἀρετὴν τεχνικῆς προφορᾶς ἐξασκούμενον;
ἐνταῦθα ἔνι θεᾶσθαι λόγον κατὰ τῶν ἀντιπάλων ἐφορμᾶν κεκρι-
κότα τῷ μεγαλοπρεπεῖ μὲν τῆς ἰσχύος καλῶς τὰ πρὸς μάχην συ-
σκευαζόμενον, τῷ δὲ κομπωδεστέρῳ τῆς πλάσεως ἐπὶ σεμνότητα
διαιρόμενον, καὶ ἵν' ἐπιφαίνῃ τὸ τῶν ἐννοιῶν ἐνεργὸν καὶ δραστή- 65
ριον, τὸ μὲν συγκεχυμένον δοκοῦν τῇ εἰς ἀεὶ ἐπαναλήψει διευκρι-
νούμενον εἰς ἑαυτοῦ τάξιν παραλαμβάνοντα, τὸ περιβεβλημένον δὲ
καὶ μεστόν, ὃ τὴν γονιμότητα καὶ ῥώμην τοῦ ἑλομένου τὴν μάχην
παραδηλοῖ, εὐθήκτως ἄγαν θωρακιζόμενον. ὑφ' ὃ πολλαὶ μὲν ἀνί-
σχυροι φωρῶνται τῶν δῆθεν φοβερῶν ὑπαντήσεις, μυρίαι δὲ προ- 70
αναι|ροῦνται τῶν ἐπιβουλευόντων προφάσεις ταῖς διαλεκτικαῖς ἄρ- f. 84v
κυσι καὶ τῷ ἀδιαδράστῳ τῶν ἐνθυμημάτων ὁπλισμῷ περιπίπτουσαι.
τί δ' ἂν εἴποις σφοδρότητα συμμαχουμένην τραχύτητι ἐνορῶν καὶ
τὴν ἀφ' ἑαυτῶν τῷ ἀγῶνι ῥοπὴν παρεχομένων, εἰκῇ παρερριμμένου
τοῦ πεφυκότος λεαίνειν καὶ οὐδὲ ὅσον εἰς χρείαν προσποιουμένου. 75
ἐπεί τοι καὶ σκολιὰς ὁδοὺς παρὰ τοὺς σκολιοὺς τὸ ἱερὸν φησι Prov. 21, 8.
γράμμα πρὸς τοῦ θεοῦ ἀποστέλλεσθαι, οἷς ἄμφω νοῦς τε κατασείεται
ἀλαζὼν καὶ Ἀσσύριος καὶ πτέρναις ὑποκλάζει τῶν ἀντιτεταγμένων
καλῶς ἐκεῖ συμπατούμενος καὶ εἴ τι πᾶν ἄλλο κατὰ τῆς τοῦ θεοῦ
γνώσεως ἐπαιρόμενον ὕψωμα ῥᾳδίως πρὸς τἀναντία μεταχωροῦν συν- 80

48 in margine adpictum est διαιρό ῖσ.

τρίβεταί τε καὶ καταβάλλεται. ἐνταῦθα πάλιν λόγος τὴν μάχαιραν ἀπαρνησάμενος καὶ τὰ τῆς εἰρήνης ἀνθηρημένος ἐπέραστα ἡδὺ κατὰ τῆς καρδίας ὡς ἀστρατίας πνέων καὶ μύρου, εἴ τί με δεῖ τῶν τῆς Εἰρήνης Ἀριστοφάνους ἐκμάξασθαι, πῇ μὲν ἐπὶ συμβάσεις παρακαλεῖ καὶ τούτου τυχεῖν οὐκ ἀπέγνωκε τῷ γλαφυρῷ τῶν διανοημάτων καὶ πιθανῷ ἕλξειν ἐλπίσας τὸν ἐπαδόμενον, πῇ δὲ ταῖς πανηγύρεσιν ἐμφιλοχωρῶν καὶ ταύταις τὸ ἐνδέον ἀναπληρῶν δαψιλέστερον ἀπέρχεται κορέσας τοὺς θιασώτας ταῖς χάρισι. πᾶν γάρ, ὃ λόγων οἶδεν Ἀφροδίτην ἐπάγεσθαι, τοῦτο σαφῶς ἐπισύρεται λέξιν ἀμφιλαφῆ τε καὶ ἀνθηρὰν καὶ ἥπερ ἥ,τε σκηνὴ ἐνηβρύνατο καὶ πᾶς ᾧ μέλον τοῦ διεσμιλευμένου ἐνηγλαΐσατο, παροιμίαις καὶ ἀπομνημονεύμασι, προσέτι καὶ παρῳδίαις τε καὶ κολλήσεσιν ὡς τισι ψήφοις πολυτελέσι κατέστικται, Γοργιείων σκιρτημάτων οὐκ ἐπιλέλησται, σκώμμασι καὶ διασυρμοῖς παιδευτικῶς ἄγαν προσκέχρηται, τὰ μὲν δοκοῦντα σπουδαῖα παίζειν κατεπειγόμενος, τὰ δὲ γελοῖα τοῖς ἀσυνέτοις σπουδαῖα δεικνύναι φιλοτιμούμενος, ὡς μᾶλλον μὲν τοῦ σπουδαίου τὸ γελοῖον φιλεῖν, μᾶλλον δὲ τὸ περὶ τὸ γελοῖον σπουδαῖον θαυμάζοντας ἀποδέχεσθαι, ἀστειολογίαις δὲ κατὰ τὸ εὐτράπελον, οὐδ' ὅλως ἀγριότητος αὐτῷ παρεμφαινομένης, μάλα σεμνῶς ἀγαλλόμενος, ἐπαίνων ἀνεπαχθῶν οὐκ ἠμοίρησεν, ἐποικτίσασθαι καὶ παθήνασθαι μετὰ τοῦ μετρίου μηδὲν ἐπισημαίνων συγκεχυμένον τῷ συντηρεῖν τὴν τοῦ ἤθους εὐστάθειαν, πάσης τῆς διὰ τῶν λόγων πλοκῆς ἐπιτευκτικώτερος. ἐννοίαις καταπλουτεῖ ταῖς ἀνηκούσαις τοῖς ὑποβεβλημένοις. μεθόδοις ταῖς ἄρτι κατεπειγούσαις ποικίλλεται. σχημάτων οὐκ ἀστοχεῖ, ἃ τῷ λόγῳ περιποιεῖ τὴν ἀβρότητα, λέξει κυρίᾳ, οὐκ ἐπεισάκτῳ οὐδὲ ξενίας ἁλισκομένῃ. τό,τε τοῦ λόγου ἀληθινὸν ἐγκολπίζεται καὶ τῷ τοῖς πολλοῖς ἀγνοουμένῳ ἐξαίρεταί τε καὶ διανθίζεται, οὔτε τῷ παρασήμῳ τε καὶ χυδαίῳ βαρβαρικῇ ταπεινώσει εὐτελιζόμενος, οὐ τῷ πρὸς γλώσσας ἀναχωροῦντι τοῖς ἄγαν μόνοις σοφοῖς ἐμφανίζεται, ἀλλ' ἔχει τοῦτο ἡρέμα
f. 85[r] κοινόν τε καὶ ἴδιον. καὶ κώλοις αὖθις οἷς ὁ καιρὸς σχεδιάζει διήρ-/τρωται συνθήκῃ εὐαφεῖ τε καὶ προσηγόρῳ, πρὸς τούτοις καὶ ἀναπαύσει συστοίχῳ κατὰ τοσοῦτον ἐξακριβούμενος, ὡς τόν γε τούτων ἀποτίκτεσθαι ῥυθμόν, πεφυκότα μὴ ἂν ἄλλο τι δοκεῖν ἢ ἐναρμόνιον μέλος καὶ λέξεως εἰς μέτρον ἐντεταμένης ἀπήχησιν. τοσούτοις

93 γοργίων M.

καὶ τοιούτοις ὁ λογικὸς ἡμῶν τόκος εἰς κάλλος ἀπεξεσμένος οὐδὲν ποικίλον, εἰ τοῖς ἀνηκόοις τῶν καλλίστων τουτωνὶ θεαμάτων εἰς χλεύην τε καὶ διασυρμὸν τέθειται, ταὐτόν τι τῷ Μεγαβύζῳ πάσχουσι τῷ Πέρσῃ, ὃς τῷ Ζεύξιδος τοῦ γραφέως ἐργαστηρίῳ περιτυχὼν ἐπῄνει μὲν τὰς λαμπροτέρας γραφὰς μὴ τεχνικῶς ἄγαν ἐξειργασμένας, κατωλιγώρει δὲ τῶν στυγνοτέρων μέν, τῇ τέχνῃ δὲ περιττῶς κατεσκευασμένων, οὗ καὶ τὰ τὴν Μηλιάδα μειράκια τρίβοντα κατεγέλα ἀτέχνῳ γνώμῃ τὰ κάλλιστα ἐκφαυλίζοντος. ὃ δὴ καὶ νῦν ἐστιν ὁρᾶν. ἃ γὰρ οὐκ ἐπίστανται, κωμῳδεῖν ἔγνωσαν καὶ οἷς ἐπωφλήκασιν αἰσχύνην, ἀναιδῶς ἐλλαμπρύνονται, οἷς ὁ Οἰάγρου Ὀρφεὺς ἀποχρήσει « Θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι » ἐμβριθῶς ἐπισκήπτων. ἐπεὶ τοίνυν μηδὲν τούτων πεπονηκότες ἢ γοῦν γλίσχρως καὶ φαύλως ὧν τοὺς ἐμπορεύεσθαι σοφίαν † εἰκός, (ἢ γὰρ ἂν ἐπήνουν, ἀλλ' οὐκ ἀπεσκοράκιζον) αὐθημερινοὶ ποθοῦσι χρηματίζειν σοφοί, τῷ Αἴαντι καὶ τύπτω καὶ τίθημι τὴν λογικὴν περιορίζοντες ἐμπορίαν, τοῦτο διελέγξειν αὐτῶν βούλεται τὸ τῶν ἡμετέρων λόγων διωγκωμένον τε καὶ περισκελὲς καὶ πρὸς τὴν ἥδη τεθνηκυῖαν μοῦσαν τῇ τῶν ματαίων ἀνθρώπων ἀγνωμοσύνῃ ἀναφερόμενον. οἱ μὲν γὰρ πάλαι, πρὸς οὓς τοῖς θείοις ὁ λόγος πατράσι καὶ ὁ ἀγὼν τῷ ὄντι σοφός, κἂν εἰ τῇ τοῦ θύραθεν προσλήψει, τὸ τοῦ Σταγειρίτου εἰπεῖν, τὸν ἑαυτῶν νοῦν ἀπημβλύνθησαν, ταύτῃ γε δὴ καὶ ἐπ' ἐλάχιστον ἔσθ' ὅτε τούτοις ἐμέλησε τῆς πρὸς αὐτοὺς κατὰ λέξιν δεινότητος. ἐκεῖνο γὰρ πρόδηλον, ὡς οὐδαμοῦ δριμύτης νοήματος ὑπτιότητι φράσεως ἐμφανίζεται, ἐπὰν μή τι κατήπειγεν. οἱ μέντοι γε καθ' ἡμᾶς, οἷς ἐπιδείκνυμεν ἢ ἀπερείδομεν τοὺς λόγους, σχεδὸν δοκησίσοφοί τινες καὶ ἵνα τι καὶ ποιητικῶς φθέγξωμαι, κενεαυχέες. παρέχομαι τοίνυν ἐπὶ πᾶσι τοὺς λόγους τοιούτους αὐτοῖς τεχνικῇ διασκευασάμενος ἕξει, ὡς ἂν εἰ μὲν συνῶσιν, ὃ πολλοῦ δεῖ, ἔχωσι τὴν ἐπιστροφὴν ἀπὸ τοῦ ῥᾴστου, ἤτοι πρὸς θαῦμα τὴν παλαιὰν ἀναπεμπαζόμενοι μοῦσαν ἢ καὶ πρὸς τὸ πείθεσθαι προϊοῦσαν, εἰ δ' ὃ πᾶσα παθεῖν ἀνάγκη τῷ ἰδιωτισμῷ πιεζόμενοι, ὄνος φασὶν ἐπακούωσι λύρας καταγινώσκοιεν ἑαυτῶν, εἰ πρὸς τοιοῦτον ἔχουσιν ἄνδρα, οὗ μηδὲ τὰ κατὰ πάρεργον συνετά, ἀλλ' ἀπορία πολλὴ καὶ

117 in margine interiore verba εἰ μὴ ἴ=.
125 δάγρου M. | 128 † excidit verbum προηγημένους vel tale quid.
132 διογκωμένον M.

πάχος ἀχλύος καὶ ἴλιγγος αὐτοῖς ἀμαθίας τοῖς τούτου καταχεῖται
150 πόνοις περιτυγχάνουσι, διώκειν δὲ τοὺς τοιούτους ἡμᾶς ἀσαφείας
ἢ καί τινος αὐτοῖς ἄλλης αἰτίας οὐδέπω καὶ τήμερον ἔγνων, εἴ
f. 85v τί γε ἄλλο τούτου ἡμῖν χαριέστερον. |

ANMERKUNGEN.

Z. 1: — εἰς ἀσάφειαν ἡμᾶς ἐπισκώψαντας || vgl. Scholion zu Lukianos Pisc. 24: [εἰς τὰς τῶν φιλοσόφων βακτηρίας ἐπισκώπτει, vgl. auch zu Iupp. trag. 32: εἰς ἀμαθίαν ἐσκώπτοντο οἱ Βοιωτοί. Schol. z. Plat. apol. 18 B: ἐπεὶ καὶ Ἄρχιππος Ἰχθύσιν εἰς σκυτέα αὐτὸν σκώπτει, 20 A: ἐν δὲ Τελμισσεῦσιν εἰς συκοφάντην ἀποσκώπτει, Schol. z. Plat. symp. 172 A: Ἀγάθων τραγῳδίας ποιητὴς εἰς μαλακίαν σκωπτόμενος Ἀριστοφάνει τῷ Γηρυτάδῃ, z. Laches 197 C: οἱ γὰρ Αἰξωνεῖς εἰς ὑπερηφανίαν ἐσκώπτοντο.

Z. 2: — τίς ἡ ἰδέα οὗ μέτιμεν λόγου || ἰδέα λόγου ist die Redeform, Ausdrucksform, Stilart, vgl. Hermog. p. 213,4 ff. (Rabe). Zu der Verbindung μετιέναι λόγον vgl. Dionys. v. Hal. rhetor. c. 1, 1: πρέποι ἄν, οἶμαι, τοῖς τοιούτοις λόγοις κοσμεῖν τὴν πανήγυριν τέχνῃ μετιόντι τὸν λόγον, c. 2: Ἴθι οὖν σὺν τέχνῃ οὕτωσὶ μετιὼν τοὺς λόγους, so auch bei Hermogenes.

Z. 3: — περὶ βουλυτόν, ὃ δή φασιν, ἤδη ἐπιδημήσας || vgl. Lukianos Catapl. c. 1: καὶ σχεδὸν ἀμφὶ βουλυτόν ἐστιν, ἡμεῖς δὲ οὐδέπω οὐδὲ ὀβολὸν ἐμπεπολήκαμεν, dazu Scholion: ἀμφὶ βουλυτόν] περὶ ἑσπέραν, ὅτε τοὺς βόας λύουσιν, Etymol. magn. βουλυτός, ἡ δειλινὴ ὀψία, ὅτε οἱ βόες ἀπολύονται τῶν ἔργων, Philostratos imag. p. 378,21 ff. (Kays.) Θειοδάμαντι δὲ περὶ βουλυτὸν ἐπιφοιτήσας καὶ πῦρ κομισάμενος κτλ.

Z. 4: — ἔφασκες. Der ganze Zusammenhang zeigt, dass sich die Schrift des Arethas an einen seiner Schüler wendet. Arethas hat von diesem in gewohnter Weise ein Specimen rhetoricum erhalten und zugleich von den gehässigen Aüsserungen seiner Gegner vernommen, welche dem jungen Manne den Unterricht bei ihm verleiden wollen mit

allerlei Hinweisen auf die Schwerfälligkeit und Unzulänglichkeit der Befähigung des Arethas. Dem Schüler hat Arethas dann Tags darauf die vorliegende Schrift übersandt, mit der Bestimmung, im gegebenen Falle den Feinden die Gegengründe des Lehrers vortragen zu können. — Zur Bedeutung von μετὰ χεῖρα vgl. des Arethas Kommentar zu Apok. c. 16: ἐπειδὴ τῷ λόγῳ τῆς μετὰ χεῖρα ὀπτασίας οὔπω κατὰ τὸ τρίτον πάθος ἐπράχθη Χριστοῦ, c. 2: διὰ τῆς μετὰ χεῖρα Ἀποκαλύψεως, c. 29: ἢ καὶ διὰ τῆς προκειμένης Ἀποκαλύψεως, c. 26: ὃ καὶ αὐτὸ παρεδήλωσεν ἡ ὑποκειμένη Ἀποκάλυψις.

Z. 5: — εἰς ἀσάφειαν ἐπικερτομοῦσιν || Scholion z. Lukianos dea Syr. 7: τοῦτο καὶ ὁ ἡμέτερος θεῖος προφήτης Ἡσαΐας ἐπικερτομεῖ, Dial. mort. XII, 5: ἐπικερτομοῦντας] ἐπισκώπτοντας, ἐπιχλευάζοντας.

Z. 7: — τῶν τεχνικῶν οὗτοι τῆς παλαιᾶς φημι μούσης || τεχνικοὶ heissen die Lehrer der Grammatik u. Beredsamkeit im Sinne der Alten; vgl. schon Platon Phaidr. 273 A: οἱ περὶ τοὺς λόγους τεχνικοὶ προσποιούμενοι εἶναι. Als Hauptvertreter, oft nur durch ὁ τεχνικός bezeichnet, galten bekanntlich Herodianos und Apollonios Dyskolos; vgl. Stephanos Byzant., Etym. mgn. u. a., aus der Scholienliteratur sei nur hingewiesen auf Scholion z. Demosth. Olynth. B 23,6: φασὶν οἱ τεχνικοὶ τῶν γραμματικῶν. Arethas meint hier natürlich in erster Linie Dionysios v. Hal. und Hermogenes, die er auch in seinen Ausführungen fast ausschliesslich heranzieht. — Wegen der παλαιὰ μοῦσα vgl. Dionys. v. Hal. de orat. ant. c. 1: τὸν αὐτὸν τρόπον ἐν πάσῃ πόλει καὶ οὐδεμιᾶς ἧττον ἐν ταῖς εὐπαιδεύτοις (τοῦτο γὰρ ἁπάντων τῶν κακῶν ἔσχατον) ἡ μὲν Ἀττικὴ μοῦσα καὶ ἀρχαία· καὶ αὐτόχθων ἄτιμον εἰλήφει σχῆμα, Demetrios de elocut. 71: ὥστε ὁ ἐξαιρῶν τὴν σύγκρουσιν οὐδὲν ἄλλο ἢ μέλος ἀτέχνως ἐξαιρεῖ τοῦ λόγου καὶ μοῦσαν.

Z. 8: — περὶ λόγους λελεσχηνευμένων || vgl. zur Bedeutung Hesych s. v. λεσχηνευθέντα· μυθολογηθέντα, φλυαρηθέντα Clemens Alex. Protrept. c. IV, 50, 4: καὶ τοῖς ἀγάλμασι τοιτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις <τοῖς> δόμοις λεσχηνεύοιτο (Heraklit Fr. 126 Byw., 5 Diels), vgl. namentlich Hippocr. I

p. 71 (Kühn): μηδὲ πολλὰ λεσχηνευόμενον τοῖσιν ὁδιώτῃσιν, ἀλλὰ τἀναγκαῖα, I p. 196: τῶν δὲ παισί τε καὶ μαθητῇσιν ἐλεσχηνευσάμην, τῶν δὲ ξυγγράμματα ἔλαβον, II p. 189 f.: λεσχηνευομένου τε αὐτοῦ καὶ φρονέοντος.

Z. 10: — εἴ τι... πειστέον || vgl. Kommentar z. Apok. c. 1: εἴ γε πειστέον τοῖς προφήταις, c. 27: εἴ γε τῷ θείῳ Παύλῳ πειστέον, c. 36: εἴ γε Παύλῳ πειστέον. Daher ist auch in des Arethas Dio p. 327,23 f. (Arnim) das überlieferte εἴ τι τῷ Ἀκραίῳ πιστεύων ποιμένι zu bessern in πειστέον.

Z. 10f.: — ἐπεὶ καὶ τὴν σοφίαν κτλ. || vgl. Arethas-Scholion z. Lukianos Hippias s. Baln. c. 1: Τῶν σοφῶν] οὕτω καὶ Φωκυλίδης φησὶ « τὴν σοφίην σοφὸς εὐθύνει, τέχνας δ' ὁμότεχνος ».

Z. 10: — ἐμοὶ δὲ οὐκ ἄν τις ὀνόσαιτο ἀνήρ || vgl. Hom. Il. IV 539: ἔνθα κεν οὐκέτι, ἔργον ἀνὴρ ὀνόσαιτο μετελθών, VI 522: δαιμόνι', οὐκ ἄν τίς τοι ἀνήρ, ὃς ἐναίσιμος εἴη, ἔργον ἀτιμήσειε μάχης, ἐπεὶ ἄλκιμός ἐσσι.

Z. 12-13: — πλέον οἴνου τὸ ἐπιλύχνιον ἔλαιον ἀνασεσίμωται || die Bedeutung ist doch wohl « von denen mehr Lampenöhl als Wein geschnüffelt worden ist ». Hesych. s. v. ἀνασιμοῦν. τὸ τὰ ζῶα πρὸς ὀχείαν ὁρμῶντα ὀσφραίνεσθαι. So warf Pytheas dem Demosthenes vor, dass seine Reden nach der Oellampe röchen; vgl. Plutarch in der vita Demosth. c. 8: εἰς τοῦτο δὲ ἄλλοι τε πολλοὶ τῶν δημαγωγῶν ἐχλεύαζον αὐτὸν καὶ Πυθέας ἐπισκώπτων ἐλλυχνίων ἔφησεν ὄζειν αὐτοῦ τὰ ἐνθυμήματα, Libanios in der vita Demosthen Z. 79: Πυθέας σκώπτων ἔφη τοὺς λόγους τοῦ Δημοσθένους λύχνων ἀπόζειν.

Z. 13 f.: — οἱ περὶ τὰ σέλγη μεμορήκασι τῶν λόγων || vgl. Onosander c. I p. 14: μικρόφρονας καὶ περὶ τὸ κέρδος ἐπτοημένους καὶ μεμορημένους περὶ τὸν πόρισμὸν τῶν χρημάτων, Scholion z. Lukian. Lexiph. 3: σέλγη δε < ... > πυριάτης δὲ καὶ ἐγκρυφίας ἄρτοι εἰσίν, ὁ μὲν ἐν κλιβάνῳ, ὁ δὲ ἐγκρυφίας ἐπὶ τῇ σποδῷ ὠπτημένος. Es ist unter σέλγη ein Gebäck von der kleinsten und wohlfeilsten Sorte zu verstehen, das Brot des gemeinen und armen Mannes; hierzu stimmt auch Nikephoros Vita s. Andreae c. 3 u. c. 78: ὁ τὰ σέλγη ἐσθίων,

wo allerdings in einigen Hss. σέλη überliefert wird, aber notwendig zu bessern ist. Damit ist auch zu verbinden Suidas s. v. ἀσέλγεια: καὶ ἀσελγὲς οὐ μόνον ἐπὶ τοῦ ἀκολάστου ἔταττον οἱ παλαιοί, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ ἐπὶ τοῦ μεγάλου.

Z. 14 f.: — οὐ φροντίς, τὸ παροιμιαζόμενον, Ἱπποκλείδῃ || vgl. Herodot. VI c. 129: ὡς δὲ εἶδε τοῖσι σκέλεσι χειρονομήσαντα, οὐκέτι κατέχειν δυνάμενος εἶπε « ὦ παῖ Τισάνδρου, ἀπορχήσαό γε μὲν τὸν γάμον ». ὁ δὲ Ἱπποκλείδης ὑπολαβὼν εἶπε « οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ ». Dazu das Arethas-Scholion: πόθεν τὸ οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ παροιμιῶδες.

Z. 20 f.: — τῷ περινενοημένῳ καὶ δυσεφίκτῳ τῶν λόγων καλλωπ. || vgl. Hermog. p. 227, 1 ff.: Ἔννοιαι τοίνυν εἰσὶ καθαραὶ αἱ κοιναὶ πάντων καὶ εἰς ἅπαντας ἀνελθοῦσαι ἢ δόξασαι ἀνελθεῖν, σαφεῖς ἀφ' ἑαυτῶν οὖσαι καὶ γνώριμοι καὶ μηδὲν ἔχουσαι βαθὺ μηδὲ περινενοημένον. — Hesych. s. v. δυσέφικτον· δυσκατάληπτον, Apollon. Dyscol. de synt. p. 148 (Bekk.) δυσέφικτον ἐγίνετο διαγνῶναι, πότερόν τίς τινος κήδεται. — καλλωπίζειν, auf Personen sowie auf die Rede selbst bezogen, oft bei Dionysios v. Hal. und Hermog.; für die Ausschmückung des Ausdrucks vgl. namentlich Scholion z. Lukianos Demosth. enc. 8: παρισώσεων] τῷ κεκαλλωπισμένην ἔχειν τὴν φράσιν, und Hermog. p. 234, 17 f.: ὥσπερ ἀμέλει ἐν τῷ κάλλει καὶ τῷ κεκαλλωπισμένῳ λόγῳ.

Z. 22: — κἂν τῷ εἰς τὰ Ἐγκαίνια ἠθικῷ || gemeint ist des Gregorios 44 (bzw. 43) Rede Εἰς τὴν καινὴν κυριακήν, gehalten am 16 April 383 in der Kirche des h. Mamas bei Nazianzos; sie beginnt: Ἐγκαίνια τιμᾶσθαι παλαιὸς νόμος καὶ καλῶς ἔχων, μᾶλλον δὲ τὰ νέα τιμᾶσθαι δι' Ἐγκαινίων.

Z. 23: — τοῖς νωθεστέροις ἀπεγν. τὴν ἀσάφειαν || νωθής « langsam, träge » auf die geistige Befähigung übertragen, so bei Hippocr. p. 1283, 6: μάλα νωθὴς τὸν νόον ὑπάρχεις, Theophrast. de sensu, 45: νωθῆ τε εἶναι καὶ ἄφρονα.

Z. 24: — ἐγκατασπείρας τῇ συντομίᾳ τε καὶ γοργότητι || über diese vgl. Hermog. p. 312 ff.

Z. 24 f.: — ταχίστας ὅτι μάλιστα τὰς ἀποδόσεις ποιούμενος || vgl. Hermog. p. 303, 1 ff.: αἱ μέντοι ἐπαναφοραὶ εἰ κατὰ

κόμμα γίνοιντο, γοργὸν ποιοῦσι τὸν λόγον, ἀλλ' οὐ καλόν, οἷον « προσιὼν μὲν τῇ βούλῃ, προσιὼν δὲ τῷ δήμῳ ». ἐνταῦθα δὲ καὶ ἡ ταχεῖα τοῦ μερισμοῦ ἀπόδοσις τὸ γοργὸν ἐποίησεν. Das in dem Mosqu. am Rande durch β′ gekennzeichnete zweite Kapitel der genannten Rede Gregors lautet: Ἐγκαινίζεται δὲ ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου καὶ λίαν πολυτελῶς, ἣν θεὸς παρέδειξε καὶ Βεσελεὴλ ἐτελείωσε καὶ Μωσῆς ἐπήξατο. ἐγκαινίζεται δὲ ἡ βασιλεία Δαβίδ, καὶ οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ χριομένου τὸ πρότερον, ἀναγορευομένου τὸ δεύτερον. ἐγένετο δὲ τὰ Ἐγκαίνια ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ χειμὼν ἦν ὁ τῆς ἀπιστίας, καὶ Ἰησοῦς παρῆν ὁ θεὸς καὶ ναός. θεὸς αἰώνιος, ναὸς πρόσφατος, ὁ αὐθημερὸν λυόμενος καὶ τριήμερος ἀνιστάμενος καὶ μένων εἰς τοὺς αἰῶνας, ἵν' ἐγὼ σωθῶ καὶ τοῦ παλαιοῦ πτώματος ἀνακληθῶ καὶ γένωμαι καινὴ κτίσις, διὰ τῆς τοιαύτης φιλανθρωπίας ἀναπλαττόμενος. ἐπιζητεῖ δὲ ὁ θεῖος Δαβὶδ καρδίαν καθαρὰν ἐν ἑαυτῷ κτιζομένην καὶ πνεῦμα εὐθὲς τοῖς ἐγκάτοις ἐγκαινιζόμενον· οὐχ ὡς οὐκ ἔχων (τίς γάρ, εἰ μὴ Δαβὶδ ὁ τοσοῦτος;), ἀλλ' ὡς καινὸν γινώσκων τὸ νῦν ἀεὶ προστιθέμενον. καὶ τί δεῖ μοι πλειόνων Ἐγκαινίων, ἐνὸν τὰ παρόντα γνωρίσαι καὶ ἃ σήμερον πανηγυρίζομεν τῇ ζωῇ μετὰ θάνατον πλησιάσαντες; Ἐγκαίνια, Ἐγκαίνια ἡ πανήγυρις, ἀδελφοί. λεγέσθω γὰρ πολλάκις ὑφ' ἡδονῆς. καὶ τίνα ταῦτα; οἱ μὲν εἰδότες διδάξατε, οἱ δὲ ἀγνοοῦντες τὴν ἀκοὴν ἐγκαινίζεσθε. Hierzu noch Josephos Rhakendytos synops. rhet. c. 6 (W. IX 535 f.): εἰσὶ γὰρ ἁπλᾶ σχήματα τὰ τῆς καθαρότητος καὶ τῆς σαφηνείας καὶ περιπεπλεγμένα τὰ ἐμπερίβολα καὶ δεινότερα· ἁπλᾶ μὲν τὰ ἔχοντα σύντομον τὴν ἀπόδοσιν καὶ τὴν σύνταξιν τοῦ λόγου, οἷον « Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε· Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε· Χριστὸς ἐπὶ γῆς, ὑψώθητε ». (Gregor. Nazianz. or. Εἰς τὰ Θεοφάνεια εἴτουν γενέθλια τοῦ σωτῆρος c. 1). Hiervon ist natürlich zu trennen eine zweite Art der Apodosis, wie sie z. B. vorliegt in dem Scholion zu Thucyd. III, 37, 2: βλαπτόμενοι αὐτοὶ...] ἀσαφὲς τὸ χωρίον, ὅτι ἀπὸ αἰτιατικῆς εἰς εὐθεῖαν μετέβη ἡ ἀπόδοσις τῆς ἐννοίας· ὅπερ ἐστὶ παρὰ τὴν κοινὴν συνήθειαν. ὤφειλε γὰρ βλαπτομένους καὶ ἀκροωμένους εἰπεῖν ὁ γράφων, ἀλλ' ὡς καινῶν συντάξεων εὑρετὴς καὶ τῆς παλαιᾶς Ἀτθίδος ἐπιστήμων τοῦτο οὐ πεποίηκε. τοιαύτας δὲ εὑρήσεις καὶ παρὰ τῷ θεολόγῳ συντάξεις πολλάς, ἃς οἱ μὴ εἰδότες διαβάλλουσί τε καὶ σολοικίζειν τὸν μέγαν οἱ ἀμαθεῖς οἴονται.

Auch von dieser macht Arethas zum Verdruss seiner Leser häufig Gebrauch.

Z. 25: — τὸ σαφὲς τῶν ἐννοιῶν ἐπηλυγαζόμενος || vgl. Platon im Lysis 207 B: ἐπειδὴ πλείους ἑώρα ἐφισταμένους, τούτους ἐπηλυγισάμενος προσέστη, dazu Scholion: ἐπηλυγισάμενος] ἐπισκιασάμενος, ἐπικρυψάμενος· λύγη γὰρ ἡ σκιά. Dass hier überall die obige Form herzustellen ist, beweist Timaios in seinem Lexikon: ἐπηλυγάζονται· ἐπικρύπτονται, ἐπισκιάζονται. λύγη γὰρ λέγεται ἡ σκιά (vgl. hierzu noch Ruhnken p. 117), Scholion z. Lukian. Cal. non cred. 1: ἐπηλυγάζουσα] ἀντὶ τοῦ ἐπισκιάζουσα καὶ ἐπικρύπτουσα καὶ ἐπισκοτίζουσα· ἠλύγη γὰρ ἡ νύξ, und Iupp. trag. 8. Etym. mgn. s. v. ἐπηλυγάζονται· ἐπισκιάζονται, ἐπικρύπτονται. λύγην γὰρ καλοῦσιν οἱ Ἀττικοὶ τὴν σκιὰν ἢ τὴν σκοτίαν. Etym. Gud. s. v. ἐπιλυγάζειν· ἐπικαλύπτειν, οἱ γὰρ Ἀττικοὶ ἠλύγην καλοῦσι τὴν σκοτίαν.

Z. 28: — τῷ συνεστραμμένῳ || vgl. Dionys. v. Hal. rhet. c. 5, 7: Ἀπαγγελία δὲ πρέποι ἂν μάλιστα μεμιγμένη τῷ τοιούτῳ λόγῳ, ἐνιαχοῦ μὲν συνεστραμμένη, ἐνιαχοῦ δὲ διῃρημένη, Demetr. de eloc. 20: Τῆς δὲ ῥητορικῆς περιόδου συνεστραμμένον τὸ εἶδος καὶ κυκλικὸν καὶ δεόμενον στρογγύλου στόματος καὶ χειρὸς συμπεριαγομένης τῷ ῥυθμῷ, ib. 177: ἡ γὰρ Ἀττικὴ γλῶσσα συνεστραμμένον τι ἔχει καὶ δημοτικὸν καὶ ταῖς τοιαύταις εὐτραπελίαις πρέπον.

Z. 28-29: — προσλιπαρεῖν τε καὶ ἐνευδοκιμεῖν || vgl. Arethas Kommentar z. Apokal. c. 6: τῇ πρὸς θεοσέβειαν ζωῇ προσλιπαροῦσιν. — Scholion z. Lukian. de hist. conscr. 15: ἐγὼ γοῦν θάπτοντα] οἷος πανταχοῦ τῷ γελοίῳ ἐνευδοκιμῶν ὁ κατάρατος οὗτος.

Z. 29: — τῷ ὑπτίῳ καὶ ἀναβεβλημένῳ προσομιλοῦντες || vgl. Dionys. v. Hal. iud. de Isocrate c. 15: τὸ μὲν οὖν ὕπτιον καὶ ἀναβεβλημένον τῆς ἀγωγῆς καὶ τῶν περιόδων ὁ χαριεντισμὸς ἔνεστι κἀν τούτοις, id. de vi. Demosth. c. 54: ἐνταῦθα ἀστεῖον ἦχον, ταῦτα ἐσπευσμένως εἰπέ, ταῦτ᾽ ἀναβεβλημένως.

Z. 32: — τῷ δὲ ἀμόχθῳ τε καὶ ἀφερεπόνῳ || vgl. Schol. zu Apollon. Rhod. Arg. I v. 269: καὶ γὰρ ἡ γραῦς τὴν κόρην ἀνατρέφει, ὡς ἡ μήτηρ... πρός τε τὸ ἀφερέπονον διὰ τὴν ἡλικίαν.

Z. 33 f.: — ὥς γε τοῖς τοιούτοις φιλεῖ παρυφίστασθαι || vgl. Olympiod. zu Platons Philebos, p. 276, 2: ἐκκρίνεταί τε λυπηρόν, ᾧ δὴ παρυφίσταται ἡ ἡδονή, Prolegom. zu Hermog. IV p. 21, 20 (W.) παρυφέστηκε τῇ χρηστῇ παρασκευῇ εἴδωλόν τι... ὡς ἡ σκιὰ τῷ σώματι.

Z. 36: — εἰ δὲ τοὺς ἐναγωνίους προάγοιεν τῶν λόγων || ἐναγώνιος in dieser Bedeutung (forensis) oft bei Dionys., z. B. iud. Thuc. c. 23: οὐδὲ γὰρ δημηγορίαις πολλαῖς ὁ ἀνὴρ οὐδ' ἐναγωνίοις κέχρηται λόγοις, vgl. auch Demetr. de eloc. 193: Ἐναγώνιος μὲν οὖν ἴσως μᾶλλον ἡ διαλελυμένη λέξις, ἡ δ' αὐτὴ καὶ ὑποκριτικὴ καλεῖται κτλ., Philostrat. vita soph. I, 25, 10: ἡ δὲ ἰδέα τοῦ Πολέμωνος λόγων θερμὴ καὶ ἐναγώνιος καὶ τορὸν ἠχοῦσα.

Z. 39: — φιλαληθέστερον φθέγγεσθαι || Galenos verbindet öfters φιλαλήθως λέγειν, φιλαλήθως ὁμολογεῖν.

Z. 40: — τοῦ θείου τὸν λόγον ἀνδρὸς || vgl. Komment. z. Apok. prolog.: Γρηγόριος ὁ θεῖος τὸν λόγον, c. 1: καὶ ταῦτα Γρηγορίου μὲν τοῦ θείου τῶν λόγων τὴν χρῆσιν, c. 2: ἀκολούθως τῷ θείῳ τὸν λόγον ἀνδρὶ Γρηγορίῳ, c. 9: ὁ δέ γε θεῖος τὸν λόγον Γρηγόριος, Arethae Dio p. 328,4 f. (Arnim): ὡς δὴ καὶ ἄλλοι πολλοί, καὶ ὁ τοὺς λόγους θεῖος ἀπαγγέλλει ἀνήρ. Wo die Ausgaben in diesen Fällen τῶν λόγων bieten, ist natürlich in τὸν λόγον zu bessern.

Z. 40 ff.: — ποθοῦσι... τὴν Θουκυδίδου γλῶσσαν καὶ τὴν Ἡροδότου σχολὴν τοῖς ἑαυτῶν ἐναρμόσασθαι λόγοις || vgl. Gregor. v. N. or. contra Julian. I, c. 92: Τίς ἄν μοι δοίη τὴν Ἡροδότου καὶ Θουκυδίδου σχολήν τε καὶ γλῶτταν, ἵνα καὶ τῷ μέλλοντι χρόνῳ παραδῶ τὴν τοῦ ἀνδρὸς πονηρίαν κτλ.

Z. 43: — συστροφῇ || oft bei Dionys. v. Hal., z. B. de vi Demosth. c. 18: μετὰ τοῦτο τῆς συστροφῆς· ὑπτία γάρ ἐστι κτλ., id. iud. de Thuc. c. 53: οἱ πρωτεύσαντες τῶν τότε ῥητόρων ἔσχον ἀρετάς, τὰ τάχη λέγω καὶ τὰς συστροφὰς καὶ τοὺς τόνους κτλ., vgl. auch Demetr. de eloc. 8.

Z. 44 f.: — τοῖς φιλοπονώτερον αὐτοῖς ἐντυγχάνουσιν || vgl. Photios ad Amphil. qu. 154: οὗτος γὰρ ταῖς προγεγραμμέναις ἐπιστήσας ἐκδόσεσι καὶ τοῖς Ἑβραϊκοῖς φιλοπόνως ἐντυχὼν καὶ

ἀκριβῶς ἐποπτεύσας, Gregorios Lobrede auf die 318 Väter p. 21, 11 f. (Compernass): ὁ παρ' αὐτῶν ἐκτεθεὶς τόμος συνοδικὸς παραστήσει τοῖς φιλοπόνως ἐντυγχάνουσιν.

Z. 47 f.: — τὸ τοῦ λόγου συνεστραμμένον τε καὶ στριφνόν || wegen στριφνός vgl. Hesych. s. v. στριφνός· σφιγκτός, πυκνός, στερεός.

Z. 48: — πρὸς σεμνότητα διαιρούμενον || die σεμνότης wird oft gerühmt von Dionys. v. Hal., so z. B. de imitatione, p. 427, 10 (Reiske): τὸ δὲ στρογγύλον καὶ πυκνὸν καὶ εὔτονον καὶ ἐναγώνιον πάνυ ἀκριβῶς ἀπεμάξατο, οὐ μὴν ὁμοίως τὴν καλλιλογίαν καὶ τὴν σεμνότητα καὶ τὴν ἀφθονίαν τῶν ἐνθυμημάτων, Longinos de subl. 12, 3: ὁ δὲ καθεστὼς ἐν ὄγκῳ καὶ μεγαλοπρεπεῖ σεμνότητι οὐκ ἔψυκται μέν, ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐπέστραπται.

Z. 52: — τοῖς νῦν ἐθελοσόφοις] das seltene Wort ist beliebt bei Epiphanios; er hat es im Πανάριος z. B. haer. 5, c. 2: καὶ περὶ τοῦ τῶν ψυχῶν μεταγγισμοῦ πολλή τις ἡ φαυλότης τῆς παραπεποιημένης σου διανοίας, ἐθελόσοφε, καὶ γνῶσιν ἀνθρώποις ἐπαγγελλόμενε, haeres. 62, 6: ὅπως πείσῃ σε μὴ βλασφημεῖν, ὦ ἐθελόσοφε καὶ μηδὲν διανοούμενε, haeres. 64, 9: οὐδὲν δὲ λυπήσει καὶ ἐν τῷ παρόντι δεῖξαι τὸ εὔληπτον τοῦ λόγου καὶ εἰπεῖν πρὸς τοῦτον τὸν ἐθελόσοφον, haer. 64, 11: Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ προειρημένου ἐθελοσόφου ἐπαπορητικὰ πρὸς τὴν ἀλήθειαν λεξείδια, haer. 64, 73: Ἀλλὰ ἀρκέσει μοι ταῦτα πρὸς τὸν ἐθελόσοφον Ὠριγένην, haer. 71, 5: καὶ ὅπως γνῷς, ὦ ἐθελόσοφε, τὸ πέρας τῶν ἐν ταύτῃ τῇ ὑποθέσει πεπραγματευμένων.

Z. 53 f.: — ὧν ἀπέοικε τοῖς καλοῖς καὶ γενναίοις τῶν λόγων παρομαρτεῖν || vgl. Arethas Komment. z. Apok. c. 6: καὶ οὐ τοῦτο μόνον τὸ βδελυρὸν τῇ τῶν Νικολαϊτῶν αἱρέσει παρομαρτεῖ, ib. c. 31: διόπερ καὶ ἀεὶ τοῖς θείοις δηλώμασι συμπαρομαρτεῖ, ibid. c. 36: ἐξ ὧν καὶ δόξα αὐτῷ παρομαρτεῖ, ibid. c. 32: καὶ τῷ θάρρει τὸν φόβον παρομαρτεῖν. Scholion zu Lukian. Iupp. trag. 17: παρομαρτῶν] συνακολουθῶν.

Z. 54 f. — ταὐτὸν ταῖς νυκτερίσιν ἢ νυκτικόραξι πρὸς τὸν ἡλιακὸν πάσχουσι δίσκον || vgl. Theodoretos Graec. affect. cur. II p. 21 (= p. 36,8 ff. Raeder.): οἱ γὰρ δὴ τυφλώττοντες οὐδὲν ἀπὸ τῆς

ἀκτῖνος ὀνίνανται, οὐδὲ γὰρ αὐτὴν τοῦ φωτὸς ὁρῶσι τὴν αἴγλην. τούτοις ἐοίκασιν οἱ τὸ νοερὸν φῶς τῆς ἀληθείας ἰδεῖν οὐκ ἐθέλοντες, ἀλλ' ἀσπασίως ἐν τῷ ζόφῳ τῆς ἀγνοίας διάγοντες, καθάπερ τῶν πτηνῶν τὰ νύκτωρ πετόμενα, ἅπερ δὴ μάλα εἰκότως ἀπὸ τῆς νυκτὸς παρωνύμως προσαγορεύονται· νυκτερίδες γάρ τοι καὶ νυκτικόρακες ἀποφυγγάνουσι μὲν τὸ φῶς ὡς πολέμιον, τὸ δὲ σκότος ἀσπάζονται ὡς σωτήριον. — Wegen des Ausdrucks πρὸς τὸν ἡλιακὸν δίσκον vgl. Plutarch. mor. 891 A: Ἀρίσταρχος τὸν ἥλιον ἵστησι μετὰ τῶν ἀπλανῶν, τὴν δὲ γῆν κινεῖ περὶ τὸν ἡλιακὸν κύκλον καὶ κατὰ τὰς ταύτης ἐγκλίσεις σκιάζεσθαι τὸν δίσκον, Alexander Aphrod. probl. II, c. 46: ἐλάττων ἡ σελήνη τοῦ ἡλίου τυγχάνουσα τῷ μεγέθει τὸν δίσκον πάντα κρύπτειν οὐ σθένει.

Z. 56: — τοῖς..... συνέσεως δεδραγμένοις || vgl. Sophocles Antig. v. 235: τῆς ἐλπίδος γὰρ ἔρχομαι δεδραγμένος.

Z. 57 f.: — ὅσα λόγος σοφὸς ὡραΐζεται || vgl. mit Aristid. or. 28 (49): ἵνα δὲ μὴ δόξῃ νέος ὢν ἔτι καὶ ὡραϊζόμενος λέγειν ταῦτα, προστίθησιν κτλ., und Themist. p. 405, 27 ff.: καὶ μή με ἄλλως νομίσῃς ὡραΐζεσθαι τῷ κύκνῳ καὶ τῇ ἀηδόνι, καθάπερ οἱ κομψοὶ σοφισταὶ οἱ κομμοῦντες τοὺς λόγους οἷον φυκίῳ κέχρηνται τούτοις τοῖς ὀρνέοις. — Wegen πομπικός vgl. Dionys. v. Hal. de vet. scr. cens. III, 3; V, 5.

Z. 59: — τὸ τοῖς εἴδεσιν ἑκάστοις προσφόρως ἐναρμοζόμενον ἦθος; || vgl. hierzu Hermog. p. 320,20—321,10 sowie die folg. Anm.

Z. 60: — τὸ τοῖς μέρεσι καταλλήλως ἐπινεμόμενον κάλλος || vgl. Hermog. p. 296,24 — 297,9. — Wegen καταλλήλως vgl. Komment. z. Apok. c. 17: εἰ καὶ αἰσθητὴ ἡ ἀναπεμπομένη ἀπὸ τῶν θυμάτων ἀνάδοσις, καταλλήλως δὲ νοήσει μόνῃ θεωρητὴν τούτοις.

Z. 63: — τῷ μεγαλοπρεπεῖ || vgl. Demetr. de eloc. 38: ἐν τρισὶ δὴ τὸ μεγαλοπρεπές· διανοίᾳ, λέξει, τῷ συγκεῖσθαι προσφόρως.

Z. 65 f.: — ἐνεργὸν καὶ δραστήριον || Plutarch verbindet Demetrius c. 2: ἐνεργότατον αὖ πάλιν καὶ σφοδρότατον τὸ περὶ τὰς πράξεις ἐνδελεχὲς εἶχε καὶ δραστήριον.

Z. 66: — ἐπαναλήψει || vgl. Hermog. p. 239,14 f.: καὶ μὴν καὶ αἱ ἐπαναλήψεις μάλα χρήσιμοι πρὸς εὐκρίνειαν καὶ σαφήνειαν, p. 287,9 f.: εἰ δὲ καὶ ἐξ ἐπαναλήψεως γίνοιτο, ἕνεκα μὲν τῆς ἐπαναλήψεως εὐκρινὴ ποιεῖ τὸν λόγον, τὴν δὲ περιβολὴν διὰ τὸ διὰ μακροῦ ἀποδεδόσθαι πάντως ἔχει.

Z. 66 f.: — τὸ μὲν συγκεχυμένον... διευκρινούμενον || vgl. Hermog. p. 315, 3 ff.: ἀλλὰ ταὐτὶ μὲν ὥσπερ ἰάματά ἐστιν ὑπτιότητος καὶ δύναται ταὐτόν, ὅπερ εὐκρίνεια ἐν σαφηνείᾳ· ἐκείνη τε γὰρ τὰ συγκεχυμένα διευκρινεῖ πρὸς σαφήνειαν.

Z. 67 f. — τὸ περιβεβλημένον δὲ καὶ μεστόν || vgl. Photios bibl. cod. 77 über den Stil des Eunapios: πλὴν ἐνιαχοῦ δικανικώτερον μᾶλλον ἢ ἱστορικώτερον μεστοῖ καὶ περιβάλλει τὸν λόγον, Hermog. p. 291, 11 f.: τοῦτο δὲ τὸ παράδειγμα καὶ μεστόν, οὐ μόνον περιβεβλημένον ἐστίν. ἔστι γὰρ ἡ μεστότης οὐδὲν ἄλλ' ἢ περιβολὴ πλεονάσασα ἐν αὑτῇ, ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι περιβολὴ περιβεβλημένη.

Z. 69: — εὐθήκτως ἄγαν θωρακιζόμενον || vgl. Herodian. histor. IV, c. 7, 2: πλὴν νοῆσαι τὸ κρινόμενον εὐφυὴς ἦν εὐθήκτως (so mit BV zu lesen) τε πρὸς τὰ λεχθέντα ἀποκρίνασθαι.

Z. 72: — τῷ ἀδράστῳ τῶν ἐνθυμημάτων ὁπλισμῷ || was darunter zu verstehen ist, lehrt Aristoteles rhetor. I c. 1 (1355^{a}).

Z. 73: — σφοδρότητα συμμαχουμένην τραχύτητι ἐνορῶν || vgl. Hermog. p. 257,18 ff.: πλὴν εἰ μή τις οἴοιτο ταὐτὸν εἶναι σφοδρότητά τε καὶ τραχύτητα· ἀλλ' ὅπῃ μὲν ἀλλήλων ταῦτα διαφέρει, μικρὸν ὕστερον φανεῖται, ibid. p. 260, 17 ff.: Ἡ δὲ σφοδρότης ἐννοίας μὲν ἔχει καὶ αὐτὴ τὰς ἐπιτιμητικὰς καὶ ἐλεγκτικὰς καθάπερ ἡ τραχύτης· ἀλλ' ἡ μὲν τραχύτης κατὰ μειζόνων προσώπων καὶ αὐτῶν δὲ τῶν δικαστῶν ἢ ἐκκλησιαστῶν γίνεται, ὡς ἐδείξαμεν, ἡ δὲ σφοδρότης κατὰ ἐλαττόνων προσώπων, οἷον κατὰ τῶν ἀντιδίκων ἢ καθ' ὧν ἂν καὶ οἱ ἀκούοντες δέξαιντο ἡδέως, οἷον εἰ κατὰ Φιλίππου λέγοι ὁ Δημοσθένης ὅτι « βάρβαρος, ὄλεθρος Μακεδών », καὶ τῶν τοιούτων. καὶ ταύτῃ γε πρῶτον διαφέρει τραχύτητος ἡ σφοδρότης κατ' ἔννοιαν.

Z. 74: — τὴν ἀφ' ἑαυτῶν τῷ ἀγῶνι ῥοπὴν παρεχομένων || vgl. Polybios, 6, 52, 9: πλείστην ῥοπὴν παρέχεσθαι εἴς τι = Ausschlag gebend sein, von entscheidender Einwirkung sein auf etwas.

Z. 82 ff.: — ἐπέραστα ἡδὺ κατὰ τῆς καρδίας ὡς ἀστρατίας πνέων καὶ μύρου, εἴ τί μι δεῖ τῶν τῆς Εἰρήνης Ἀριστοφάνους ἐκμάξασθαι || vgl. Aristoph. Pax 525 f.: οἷον δὲ πνεῖς, ὡς ἡδὺ κατὰ τῆς καρδίας, γλυκύτατον, ὥσπερ ἀστρατείας καὶ μύρου. — Wegen ἐκμάξασθαι vgl. Theodoretos Graec. affect. cur. p. 56 (p. 100, 10 ff. Raeder): καὶ γὰρ τὸν Σωκράτην τὸν Σωφρονίσκου φησὶν ὁ Πορφύριος εἰς ἀκολασίαν, ἡνίκα νέος ἦν, ἀποκλίναντα, σπουδῇ καὶ διδαχῇ τούτους μὲν ἀφανίσαι τοὺς τύπους, τοὺς δὲ τῆς φιλοσοφίας ἐκμάξασθαι.

Z. 85 f.: — τῷ γλαφυρῷ τῶν διανοημάτων καὶ πιθανῷ || vgl. Demetrios de eloc. 179: γίνεται δὲ καὶ ἐκ συνθέσεως τὸ γλαφυρόν· ἔστι μὲν οὖν οὐ ῥᾴδιον περὶ τοῦ τρόπου τοῦ τοιοῦδε εἰπεῖν· οὐδὲ γὰρ τῶν πρὶν εἴρηταί τινι περὶ γλαφυρᾶς συνθέσεως, Gregor. v. Naz. epit. ad Gorg. c. 3: φέρε, προσβῶμεν ἤδη τοῖς ἐγκωμίοις, τὸ μὲν περὶ τὴν λέξιν γλαφυρὸν καὶ κομψὸν διαπτύσαντες, ... τὴν δὲ ὀφειλομένην ὁσίαν ὡς ἄλλο τι χρέος τῶν ἀναγκαιοτάτων ἀποπληροῦντες, Plutarch Marcell. c. 14: ποικίλλοντες τῷ γλαφυρῷ γεωμετρίαν. — Wegen πιθανόν vgl. Demetr. de eloc. 221: Τὸ πιθανὸν δὲ ἐν δυοῖν, ἔν τε τῷ σαφεῖ καὶ συνήθει· τὸ γὰρ ἀσαφὲς καὶ ἀσύνηθες ἀπίθανον, Aristot. rhet. III, c. 12: καὶ τὸ πιθανὸν ἐκ τοῦ πρέποντος.

Z. 86 f.: — πῇ δὲ ταῖς πανηγύρεσιν ἐμφιλοχωρῶν || vgl. Arethas Kommentar. z. Apok. c. 51: ὡς ἔθος ἀεὶ τῶν δαιμονίων καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν τῷ βορβορώδει βίῳ ἐμφιλοχωρούντων, Schol. z. Klemens v. Alex. Paidag. p. 319,26 ff. (Stählin): δι' ὅπερ, ὅτε τοῖς ἤθεσι σωτηρίως ἐμφιλοχωρεῖ, προτρεπτικὸς ἢ παρακλητικὸς ὀνομάζεται, p. 324, 27: ἔτι τῷ αὐτῷ ἐμφιλοχωρεῖ ῥητῷ διαφόρως ἐξηγούμενος.

Z. 88: — κορέσας τοὺς θιασώτας ταῖς χάρισι || vgl. Scholion z. Lukian. Alexand. 47: κομίσας] σημείωσαι, ὡς θιασώτης ἦν καὶ οὗτος ὁ ἐπὶ κακῷ τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς τοῖς λόγοις ἐγγυμνασάμενος Λουκιανὸς τῆς Ἐπικούρου αἱρέσεως.

Z. 88 f.: — πᾶν γάρ, ὃ λόγων οἶδεν ἀφροδίτην ἐπάγεσθαι || vgl. Lukian. Scytha, c. 11: τοσαύτην ἀφροδίτην ἐπὶ τῇ γλώττῃ ὁ νεανίσκος ἔχει, Dionys. v. Hal. comp. verb. c. 3: πολλὴν τὴν ἀφροδίτην τῷ λόγῳ περιέθηκαν, id. iud. Lys. c. 11: ἐὰν δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν μηδὲ ἀφροδίτην ὁ τῆς λέξεως χαρακτὴρ ἔχῃ, δυσωπῶ καὶ ὑποπτεύω, μήποτ᾽ οὐ Λυσίου ᾖ ὁ λόγος, ibid. τὸ δ᾽ ἡδέως καὶ κεχαρισμένως καὶ ἐπαφροδίτως Λυσίᾳ, Philostrat. vita Apollonii 5, 21: οὐδὲ τοῦτο, ἔφη, καίτοι πλεῖστον ἀφροδίτης ἔχων ἐν τῷ αὐλῷ.

Z. 89 f.: — λέξιν ἀμφιλαφῆ τε καὶ ἀνθηράν || vgl. Dionys. v. Hal. rhet. 3, 5: οὕτω γὰρ ἂν ἀμφιλαφὴς ὁ λόγος γένοιτο, Hermog. p. 23, 12 ff.: ἂν ἀνθηρὸν τὸ πρᾶγμα, ἔστω καὶ ἡ λέξις τοιαύτη, Dionys. v. Hal. comp. verb. 21: καλῶ τὴν μὲν αὐστηράν, τὴν δὲ γλαφυρὰν ἢ ἀνθηράν.

Z. 90 f.: — ἐνηβρύνατο ... ἐνηγλαΐσατο || vgl. Hesych. ἐναβρύνεται· μεγαλοφρονεῖ, ἐντρυφᾷ, σεμνύνεται, λαμπρύνεται. Lukianos, de salt. c. 2: θηλυδρίαν ἄνθρωπον ὁρῶν ἐσθῆσι μαλακαῖς καὶ ἄσμασιν ἀκολάστοις ἐναβρυνόμενον. Themist. or. 28 p. 341 B: οἱ μὲν κυδροῦνται ἐπὶ ταύτῃ τῇ παιδείᾳ καὶ ἐγκαλλωπίζονται καὶ ἐναβρύνονται. — Eustath. Il. p. 9, 43: Τῷ δὲ Ὁμηρικῷ τούτῳ σχήματι πολλοὶ καὶ ἄλλοι ἐνηγλαΐσαντο, ibid. 121, 41: τῷ κατορθωθέντι ἐναγλαΐζεσθαι.

Z. 91: — πᾶς ᾧ μέλον τοῦ διεσμιλευμένου || vgl. Alexis bei Athenaios IV p. 161 B: Πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι λεπτοὶ διεσμιλευμέναι τε φροντίδες, Hesych. s. v. διεσμιλευμένων· λεπτολογηθέντων, Suid. s. v. διεσμιλευμένον: διεσχισμένον, ἠκριβωμένον, ἐξεσμένον, περικεκαθαρμένον.

Z. 91 f.: — παροιμίαις καὶ ἀπομνημονεύμασι || dass ἀπομνημόνευμα hier nur « Kernspruch, geflügeltes Wort » bedeuten kann, zeigt schon die Verbindung mit παροιμία: Belege für diese Bedeutung haben namentlich Plutarch, Sextus Empiricus, Athenaeus; ich führe nur Klemens Alex. stromat. II c. 20, 118, 3 an: τοιοῦτοι δὲ καὶ οἱ φάσκοντες ἑαυτοὺς Νικολάῳ ἕπεσθαι, ἀπομνημόνευμά τι τἀνδρὸς φέροντες ἐκ παρατροπῆς τὸ « δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί ».

Z. 92: — προσέτι καὶ παρῳδίαις τε καὶ κολλήσεσιν || vgl. Hermog. p. 447, 5 f.: Κατὰ πόσους τρόπους ἐν πεζῷ λόγῳ χρῆσις ἐπῶν γίνεται; κατὰ δύο· κόλλησιν καὶ παρῳδίαν.

Z. 93: — Γοργιείων σκιρτημάτων οὐκ ἐπιλ. || vgl. hiermit Longinos de subl. III, 2: ταύτῃ καὶ τὰ τοῦ Λεοντίνου Γοργίου γελᾶται γράφοντος « Ξέρξης ὁ τῶν Περσῶν Ζεύς », καὶ « γῦπες ἔμψυχοι τάφοι » καί τινα τῶν Καλλισθένους ὄντα οὐχ ὑψηλὰ ἀλλὰ μετέωρα, καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ Κλειτάρχου, dazu Hermog. p. 249, 2. Scholion z. Lukianos rhet. praec. 11: ἐμιμεῖτο δὲ τὴν κομψότητα τῆς λέξεως Γοργίου τοῦ ῥήτορος, ὡς Πλάτων ὁ φιλόσοφος Συμποσίῳ, Xenoph. sympos. II, 26: ἦν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιψακάζωσιν, ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιείοις ῥήμασιν εἴπω, Plutarch. frgm. inc. 138 (aus Isidoros v. Pelus. ep. II, 42): Πλουτάρχῳ δὲ δοκεῖ τὸ σαφὲς καὶ λιτὸν γνήσιον εἶναι Ἀττικισμόν· οὕτω γάρ, φησίν, ἐλάλησαν οἱ ῥήτορες. Γοργίας δ' ὁ Λεοντῖνος πρῶτος τὴν νόσον ταύτην εἰς τοὺς πολιτικοὺς λόγους εἰσήγαγε τὸ ὑφηλὸν καὶ τυπικὸν ἀσπασάμενος καὶ τῇ σαφηνείᾳ λυμηνάμενος. ἤψατό τε, φησίν, ἡ νόσος αὕτη καὶ τοῦ θαυμαστοῦ Πλάτωνος, Dionys. v. Hal. de vi Demosth. 5: σχήμασί τε ποιητικοῖς ἐσχάτην προσβάλλουσιν ἀηδίαν καὶ μάλιστα τοῖς Γοργιείοις ἀκαίρως καὶ μειρακιωδῶς ἐναβρύνεται, ib. 25: ἔπειθ' ὥσπερ τὰ μειράκια καταβὰς ἀπὸ τῶν γενναίων καὶ μεγαλοπρεπῶν ὀνομάτων τε καὶ σχημάτων ἐπὶ τὰ θεατρικὰ τὰ Γοργίεια ταυτὶ παραγίνεται, τὰς ἀντιθέσεις καὶ τὰς παρισώσεις λέγω, καὶ διὰ τῶν λήρων τούτων κοσμεῖ τὴν φράσιν, Photios bibl. cod. 168: τὸ δὲ λίαν προσκορὲς τῆς τροπῆς καὶ τῶν Γοργιείων (cod. γοργίων) σχημάτων, μᾶλλον δὲ τὸ συνεχὲς καὶ ἄκρατον καὶ ἀδιάπαυστον εἰς ἀηδίαν καὶ διαβολὴν τὸν ἀκροατὴν διεγείρει, anders denkt über die παρίσωσις der Scholiast zu Thucyd. I, c. 144: ἐπὶ πλέον ἐνταῦθα τῶν ἄλλων ἡ Γοργίειος ἐλήφθη παρίσωσις, καὶ ἔστιν οὐκ ἄχαρις διὰ τὴν ταχεῖαν πλοκὴν τοῦ ὀνόματος.

Z. 94: — σκώμμασι καὶ διασυρμοῖς... προσκέχρ. || so wird es anempfohlen bereits von Aristoteles in der Ars rhetor. III, c. 18: περὶ δὲ τῶν γελοίων, ἐπειδή τινα δοκεῖ χρῆσιν ἔχειν ἐν τοῖς ἀγῶσι καὶ δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι, τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ ὀρθῶς λέγων, ὧν τὸ μὲν

ἁρμόττει ἐλευθέρῳ, τὸ δ' οὔ. ὅπως τὸ ἁρμόττον αὑτῷ λήψεται. ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον· ὁ μὲν γὰρ αὑτοῦ ἕνεκα ποιεῖ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἑτέρου.

Z. 95-96: — τὰ μὲν δοκοῦντα σπουδαῖα... φιλοτιμούμενος || vgl. hiermit Hermog. p. 454, 6: Κωμῳδίας δὲ πλοκὴ πικρὰ καὶ γελοῖα, τῶν μὲν πικρῶν σωφρονιζόντων, τῶν δὲ γελοίων παραμυθουμένων, id. p. 454, 20 ff.: Συμποσίου Σωκρατικοῦ πλοκὴ σπουδαῖα καὶ γελοῖα καὶ πρόσωπα καὶ πράγματα, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ Ξενοφῶντος καὶ ἐν τῷ Πλάτωνος Συμποσίῳ, Demetr. de eloc. 170: Χρήσονται δέ ποτε καὶ οἱ φρόνιμοι γελοίοις πρός τε τοὺς καιρούς, οἷον ἐν ἑορταῖς καὶ ἐν συμποσίοις, καὶ ἐν ἐπιπλήξεσιν δὲ πρὸς τοὺς τρυφερωτέρους κτλ.

Z. 98 f.: — ἀστειολογίαις δὲ ... ἀγαλλόμενος || vgl. Demetr. de eloc. 172: περὶ δὲ σκωμμάτων μέν, οἷον εἰκασία τίς ἐστιν εὐτράπελος, χρήσονταί τε ταῖς τοιαύταις εἰκασίαις... τοῖς μὲν τοιούτοις χρήσονται· εἰ δὲ μή, φευξόμεθα τὰ σκώμματα ὥσπερ λοιδορίας.

Z. 100: — ἐπαίνων ἀνεπαχθῶν οὐκ ἠμοίρησεν || vgl. Hermog. p. 441, 16 ff.: τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἐπαχθοῦς ὄντος καὶ εὐμισήτου, (τοῦ) ἀνεπαχθῶς ποιῆσαι μέθοδοι τρεῖς· κοινότης λόγου, ἀνάγκης προσποίησις, προσώπου ὑπαλλαγή, Dionys. v. Hal. rhet. 5, 6: καὶ ὑπὲρ ἡμῶν δ' αὐτῶν πάλιν μνησθησόμεθα, εἰ μὲν τῶν ἀρχομένων εἴημεν, ὅτι ἀπὸ τοῦ τοιούτου ἡμεῖς τιμῆς καὶ δόξης τευξόμεθα· εἰ δὲ τῶν ἤδη προευδοκιμηκότων καὶ προειρηκότων ἀνεπαχθῶς περὶ αὐτῶν, εἰπόντες τὸ μὴ φυλαχθήσεσθαι μόνον ἐπὶ τούτων τὴν δόξαν ἑαυτοῖς, ἀλλὰ καὶ πολλῷ ἀμείνω πρὸς τὸ λοιπὸν ἔσεσθαι.

Z. 100 f.: — ἐποικτίσασθαι καὶ παθήνασθαι μετὰ τοῦ μετρίου || Arethas dachte wohl an Stellen wie Plutarch. moral. 713 A: ἄν γε δὴ καὶ αὐτὸς τὸ μέτριον διαφυλάττῃ μὴ παθαινόμενος μηδ' ἀνασοβῶν καὶ παρεξιστάς κτλ.

Z. 102 f.: — πάσης τῆς διὰ τῶν λόγων πλοκῆς ἐπιτευκτικώτερος || vgl. Scholion z. Klemens v. Alex. paidag. p. 208, 23 (Stählin): παιδεραστίας] ἐπιτευκτικώτερον οἶμαι συμβολικῆς ἐμφανείας τὸ διὰ τὴν δειλίαν ἀπαγορεῦσαι τὴν τοῦ λαγὼ ἐδωδήν, Komment. z. Apok. c. 24: ἐπιτευκτικῶς οὖν καὶ τὸν παντολ-

μίαν ἀστέρα ἄγαν ἀψίνθιον ἐκάλεσε, c. 42: ἐπιτευκτικῶς τὸ ἄκρατον τοῦ θυμοῦ οἴνῳ ἀπείκασεν ἀκράτῳ κεκερασμένῳ ἐν τῷ ποτηρίῳ.

Z. 103: — ἐννοίαις καταπλουτεῖ || vgl. Komment. z. Apok. c. 2: λύχνους δὲ τοὺς τὸν Χριστοῦ φωτισμὸν ἱεροὺς ἄνδρας καταπλουτεῖν τεταγμένους, c. 67: οὐ μέντοι καὶ ὡς ὁ χρυσὸς τῷ τήκεσθαι δυστυχῶν, στερρότητι δὲ λιθίνῃ πρὸς τὸ κήρυγμα καταπλουτῶν ἔμμονον. — Wegen des Inhaltes vgl. Hermog. p. 220, 5 ff.: Πάντα μὲν οὖν εἴδη λόγων ἐν τούτοις τεθεώρηται καὶ διὰ τούτων γίνεται· ἐννοίας, μεθόδου, λέξεως, σχήματος, κώλου, συνθήκης, ἀναπαύσεως, ῥυθμοῦ.

Z. 105: — ἃ τῷ λόγῳ περιποιεῖ ἁβρότητα || vgl. Hermog. p. 311, 21 f.: Ὁ δὲ λεγόμενος ὡραῖος λόγος καὶ ἡ ἁβρότης οὐ τούτου τοῦ κάλλους, τοῦ δ' ἐν γλυκύτητι μᾶλλον ἢ ἐν ἀφελείᾳ γινομένου ἐστίν.

Z. 106: — λέξει κυρίᾳ || vgl. Dionys. v. Hal. iud. de Thucyd. 23: πάντες γὰρ οὗτοι, καθάπερ ἔφην, περὶ τὴν κυρίαν λέξιν μᾶλλον ἐσπούδασαν ἢ περὶ τὴν τροπικήν.

Z. 106: — οὐκ ἐπεισάκτῳ || vgl. Hesych. s. v. ἐπεισάκτου· ἀλλοτρίου.

Z. 106: — οὐδὲ ξενίας ἁλισκομένῃ || vgl. Lukianos patr. enc. 9: δεινὸν γὰρ ἑκάστῳ δοκεῖ ξενίας ἁλίσκεσθαι καὶ μετὰ θάνατον, Demosth. p. 741, 19.

Z. 106 f.: — τό,τε τοῦ λόγου ἀληθινὸν ἐγκολπίζεται || vgl. Komm. z. Apok. c. 67: Ὡς γὰρ ὁ λίθος οὗτος καὶ χρόαν αἱματιαίαν ἐγκολπίζεται.

Z. 108 ff.: — οὔτε τῷ παρασήμῳ... ἐμφανίζεται || vgl. Dionys. v. Hal. rhet. 10, 7: οὔτε τὸ παράσημον τῆς λέξεως ἀναγκάζονται, εἴ που τι ἀνακεχωρηκὸς ὄνομα ἢ ῥῆμα εἴρηται, τοῦτο θηρῶντες καὶ πανταχοῦ φθεγγόμενοι, ἐπ' ἀρχαιότητι δή τινι σεμνυνόμενοι, vgl. auch Erotianos im Gloss. z. Hippokrates p. 4: ἀνακεχωρηκυῖας σπουδάσας λέξεις. — Wegen γλῶσσα vgl. Scholion zu Lukianos Lexiph. 25: ὅσα τοίνυν τῶν ὀνομάτων ἐν μὲν τοῖς πάλαι χρόνοις ἦν συνήθη, νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐστί, τὰ μὲν τοιαῦτα γλώττας καλοῦσιν, Dionys. v. Hal. iud. de Lysia c. 3: ἀλλ'

οἱ βουλόμενοι κόσμον τινὰ προσεῖναι, τοῖς ὅλοις ἐξήλλαττον ἰδιώτην καὶ κατέφευγον εἰς τὴν ποιητικὴν φράσιν, μεταβολαῖς τε πολλαῖς χρώμενοι καὶ ὑπερβολαῖς καὶ ταῖς ἄλλαις τροπικαῖς ἰδέαις, ὀνομάτων τε γλωττηματικῶν καὶ ξένων χρήσει, id. iud. de Thuc. c. 53: τὸ δὲ κατάγλωσσον τῆς λέξεως καὶ ξένον καὶ ποιητικὸν οὐχ ἡγησάμενος ἐπιτήδεια τοῖς ἀληθινοῖς ἀγῶσι παρέλιπε.

Z. 108: — χυδαίῳ || vgl. Photios bibl. p. 66, 34: τὸ ταπεινὸν καὶ χυδαῖον τοῦ λόγου.

Z. 109: — ταπεινώσει εὐτελιζόμενος || vgl. Plutarch. mor. 7 A: οὕτως αὖ πάλιν καὶ τὴν σμικρολογίαν τῆς λέξεως καὶ ταπείνωσιν παραινῶ διευλαβεῖσθαι καὶ φεύγειν, ibid. 1073 D: Εἰς τοιαῦτα μέντοι πράγματα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐκβάλλοντες ... εὐτελίζουσι καὶ διασύρουσιν, Photios bibl. cod. 80: τὸ ταπεινὸν καὶ ἐξηυτελισμένον.

Z. 114: — ῥυθμόν, πεφυκότα μὴ ἂν ἄλλο τι δοκεῖν ἢ... || vgl. Hermog. p. 223, 9 ff.: δύνασθαι γὰρ φήσουσι τὸν ῥυθμὸν καὶ καθ' ἑαυτὸν χωρὶς ὅλως ἐνάρθρου φωνῆς, ἡλίκα οὐδεμία λόγων ἰδέα· καὶ γὰρ ἡδίους ποιῆσαι τὰς ψυχὰς ὑπὲρ ἅπαντα πανηγυρικὸν λόγον εἶναί φασι τοὺς ῥυθμοὺς ἐπιτηδείους καὶ τοὐναντίον αὖ λυπηράς, ὡς οὐδεμία ἐλεεινολογία, δύνασθαι δὲ καὶ θυμὸν κινῆσαι μειζόνως ἢ πάντα σφοδρὸν καὶ καταφορικὸν λόγον.

Z. 116: — ὁ λογικὸς ἡμῶν τόκος εἰς κάλλος ἀπεξεσμένος || dieser bei Gregor v. Naz. sehr beliebte Gebrauch von ἀποξεῖν wird im Thesaurus nur durch ein Beispiel: ὅτι μάλιστα εἰς κάλλος ἑαυτοὺς ἀποξέοντες, leider ohne Stellenangabe, illustriert.

Z. 117 f.: — εἰς χλεύην τε καὶ διασυρμὸν τέθειται || vgl. Philo vita Mosis c. 1: χλεύην τίθεται τὰ ἐπίγεια.

Z. 118 f.: — ταὐτόν τι τῷ Μεγαβύζῳ πάσχουσι || vgl. Aelian. var. histor. II, 2: Μεγαβύζου ποτὲ ἐπαινοῦντος γραφὰς εὐτελεῖς καὶ ἀτέχνους, ἑτέρας δὲ σπουδαίως ἐκπεπονημένας διαφέγοντος, τὰ παιδάρια τὰ τοῦ Ζεύξιδος τὰ τὴν Μηλιάδα τρίβοντα κατεγέλα. ὁ τοίνυν Ζεῦξις ἔφατο « ὅταν μὲν σιωπᾷς, ὦ Μεγάβυζε, θαυμάζει σε τὰ παιδάρια ταῦτα· ὁρᾷ γάρ σου τὴν ἐσθῆτα καὶ τὴν

θεραπείαν τὴν περὶ σέ· ὅταν γε μὴν τεχνικόν τι θέλῃς εἰπεῖν, καταφρονεῖ σου. φύλαττε τοίνυν σεαυτὸν ἐς τοὺς ἐπαινουμένους, κρατῶν τῆς γλώττης καὶ ὑπὲρ μηδενὸς τῶν μηδέν σοι προσηκόντων φιλοτεχνῶν », ähnlich bei Plutarch. moral. 58 D und 472 A.

Z. 125 f.: — ὁ Οἰάγρου Ὀρφεύς || Als Vater des Orpheus wird Oiagros bezeichnet, vgl. Apollodor. bibl. I, 14; I, 111; ferner Scholion z. Pindaros Pyth. IV, 313*a*, Apollon. Rhod. Arg. I, 23 ff. mit Scholion, Orph. Arg. 77 und 1389*f*, endlich Suidas s. v. Ὀρφεύς.

Z. 126: — θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι || vgl. Scholion z. Sophokles Oidip. a. Kolon. 10: ἢ πρὸς βεβήλοις: βέβηλος τόπος ἐστὶν ὁ ἀκάθαρτος καὶ βατὸς πᾶσι, καὶ βέβηλος ἀνὴρ ὁ μιαρός· Εὐριπίδης Πρωτεσιλάῳ

οὐ γὰρ θέμις βέβηλον ἅπτεσθαι δόμων

καὶ

ἀείδω ξυνετοῖσι, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.

βεβήλοις οὖν τοῖς πᾶσι βασίμοις τόπος μηδὲ ἀνειμένοις θεοῖς· ἐκ μεταφορᾶς δὲ βεβήλους καὶ τοὺς ἀμυήτους φασὶ καὶ ἀκαθάρτους, Platon Symp. 218 B: οἱ δὲ οἰκέται καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶ βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε, dazu das Scholion: ἐντεῦθεν παρῴδησε Καλλίμαχος ἐν ὕμνῳ Δήμητρος καλάθου τὸ « θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι », Orphic. frgm. I, 1: Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοις πᾶσιν ὁμοῦ.

Z. 129: — ἀλλ' οὐκ ἀπεσκοράκιζον || vgl. Plut. mor. 740 A: ἀποσκορακίσαντος δὲ τοῦ Ἅλα κτλ., Etym. mg. s. v. ἀπεσκοράκισεν οὖν, ἀντὶ τοῦ ἀπεκρούσατο καὶ μετὰ μίσους ἐξέβαλεν.

Z. 129: — αὐθημερινοὶ ποθοῦσι χρηματίζειν σοφοί || vgl. Eustath. Il. p. 44, 14: σοφὸς αὐθημερινὸς ὁ ὡς εἰπεῖν αὐτοσχέδιος, Aristid. vol. II, p. 386: ἀπὸ μὲν βλεφάρων αὐθημερινῶν ποιητῶν λῆρον ἀφέντα, von Steph. zitiert.

Z. 130: — τῷ Αἴαντι καὶ τύπτω καὶ τίθημι τὴν λογικὴν περιορίζοντες ἐμπορίαν || Für die erste Einführung in die Deklination und Konjugation gebrauchte man in Byzanz die

Kanones des Grammatikers Theodosios aus Alexandreia. Er teilte seine Elementarlehre ein in Εἰσαγωγικοὶ κανόνες περὶ κλίσεως ὀνομάτων und in Εἰσαγωγικοὶ κανόνες περὶ κλίσεως ῥημάτων. Als Paradigmen finden sich darin Αἴας, τύπτω und τίθημι.

Z. 131 f.: — τὸ τῶν ἡμετέρων λόγων διωγκωμένον τε καὶ περισκελές || vgl. Komment. z. Apok. c. 67: Οὐδὲν ἐκ τούτων περισκελὲς νόημα εἰς σαφήνειαν μεθελκόμενον τυγχάνει, Nemesius de nat. hom. 124: ἀποδείξεις περισκελεῖς καὶ δυσκατανόητοι, id. 66: τὰ λίαν λεπτὰ καὶ περισκελῆ, vgl. auch Hesych., Photios, Suidas.

Z. 135 f.: — κἂν εἰ τῇ τοῦ θύραθεν προσλήψει, τὸ τοῦ Σταγειρίτου εἰπεῖν, τὸν ἑαυτῶν νοῦν ἀπημβλύνθησαν || Wegen der Konstruktion von κἂν εἰ vgl. Komm. z. Apok. c. 55: κἂν εἰ θεομιμήτως προείλοντο ζῆν, wegen der Sache vgl. Aristot. περὶ ζῴων γεν. II, 3: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, II, 6: καθάπερ οὖν ἐπὶ τὴν αὔξησιν ὁ θύραθεν ταῦτα ποιεῖ νοῦς.

Z. 139: — ὑπτιότητι φράσεως ἐμφανίζεται || vgl. Hermog. p. 314, 11 f.: ἐξαιρεῖται τοίνυν ὑπτιότητα λόγου σχῆμα τὸ καθ' ὑποστροφήν κτλ.

Z. 140 f.: — σχεδὸν δοκησίσοφοί τινες καὶ... κενεαυχέες || vgl. Klemens v. Alex. protr. c. 67, 1: ὀρρωδοῦντες συναπατρέφειν αὐτοῖς ἀθεότητα τὴν πρὸς τῶν δοκησισόφων δὴ τούτων καταγγελλομένην, Homer Il. VIII, 230: ἅς, ὁπότ' ἐν Λήμνῳ, κενεαυχέες ἠγοράασθε.

Z. 144 f.: — τὴν παλαιὰν ἀναπεμπαζόμενοι μοῦσαν || vgl. Scholion z. Lukian. Catapl. 29: ἀναπεμπαζόμενος] ἀναλογιζόμενος, Schol. z. Gall. 5: ἀναπεμπάζῃ] τὰ προθεωρηθέντα ἀναμιμνήσκῃ.

Z. 146: — τῷ ἰδιωτισμῷ πιεζόμενοι || vgl. Longinus, de sublim. c. 31: ἔστιν ἃρ' ὁ ἰδιωτισμὸς ἐνίοτε τοῦ κόσμου παρὰ πολὺ ἐμφανιστικώτερον, Sextus Emp. adv. gramm. 67: ἵνα ἥ τε πρὸς τὴν πάντων ἐνιαχοῦ ἀπορίαν ἥ τε πρὸς τὸν ἰδιωτισμὸν διαφορὰ ὑποβάλληται.

Z. 146 f.: — ὄνος... λύρας || ein sprichwörtlicher Ausdruck, vgl. Machon bei Athenaeus VIII p. 349 D, Antholog. Palat. VI 307, 7: ἔνθα λύρας ἤκουσεν ὅπως ὄνος, so auch Photios, p. 337, 13: ὄνος λύρας ἤκουε καὶ σάλπιγγος ὅς (Passow).

Z. 148: — οὗ μηδὲ τὰ κατὰ πάρεργον συνετά || vgl. Lukianos, Demosth. enc. 26: καὶ τότε ὑπερησθεὶς τὸ βιβλίον οὐ κατὰ πάρεργον ἐκτησάμην.

Z. 148 f.: — ἀλλ' ἀπορία πολλὴ καὶ πάχος ἀχλύος καὶ ἴλιγγος... καταχεῖται || vgl. Homer. Il. V, 696: τὸν δ' ἔλιπε ψυχή, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς, Hesych. s. v. ἀχλύς· ἡ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς λεπτὴ ὕλη, ὁμίχλη, σκοτία, ἀμβλυωπία. — Wegen ἴλιγγος vgl. besonders Themistios or. 20 p. 235[a]: ὥστε ὁ μὲν ἄρτι προσιὼν τοῖς ἀδύτοις φρίκης τε ἐνεπίμπλατο καὶ ἰλίγγου, ἀδημονίᾳ τε ξυνείχετο καὶ ἀπορίᾳ ξυμπάσῃ.

Bonn, im Mai 1913.

Joh. Compernass
Privatdozent.

CONTRIBUTI NEOTESTAMENTARII.

MATT. V, 31-32; XIX, 3-12, E LA QUESTIONE DEL DIVORZIO.

I.

IL TESTO MOSAICO RELATIVO AL DIVORZIO E LA SUA INTERPRETAZIONE.

Il passo di Matt. V, 31-32 contiene sostanzialmente la rettificazione d'un significato falsamente attribuito dalle scuole rabbino-farisaiche ad un passo della Legge. Credo quindi necessario, per facilitare la più sicura esegesi di questo luogo di S. Matteo, riferirmi anzitutto al testo mosaico in questione. Vediamo pertanto:

a) Che cosa dice la Legge. — Traduco parola per parola dal testo ebraico. « Se uno prende donna e diventa il suo uomo, e capita che ella non trovi grazia agli occhi di lui, perchè trovò in lei ערות דבר (*ʿervat dabar* = nudità di cosa), e che scriva a lei un libello di ripudio e [lo] dia in mano a lei e la licenzi di casa sua; ed ella esca dalla casa di lui e vada e sia (e si dia) ad un altro uomo, e la odii il secondo uomo e scriva a lei un libello di ripudio e [lo] dia in mano a lei e la licenzi di casa sua, oppure se muore il secondo uomo che l'aveva presa in moglie; non potrà il primo uomo di lei che la licenziò tornare a prenderla perchè gli sia moglie, poichè è contaminata: perocchè abominazione [è] ciò al cospetto di Jahveh: e tu non farai peccare (= non contaminerai) la terra che Jahveh Dio tuo ha dato a te in retaggio » (*Deut.* XXIV, 1-4).

Così, press'a poco, traducono anche i Settanta: mentre invece la Volgata dà alla Legge un significato sostanzialmente diverso. Prima di tutto fa due periodi invece di uno, e quindi fa risultare due precetti: quello di dare il libello,

e quello di non tornare a sposare una donna già una volta ripudiata. Il testo ebraico invece e i Settanta dicono soltanto che uno non può ripigliare una donna già da lui ripudiata, se questa si è poi unita ad un altro. Così intendono anche la maggior parte degli interpreti. In secondo luogo non traduce bene תועבה con *abominabilis facta est*, perchè esso è sostantivo e vuol dire *abominazione, cosa abominevole*. Forse S. Gerolamo, preoccupato dei due passi evangelici che noi stiamo ora studiando, e conoscendo bene gli usi degli ebrei, credendo cioè lecito, anzi obbligatorio per loro il libello di ripudio, ma non volendo riconoscere nella donna ripudiata il diritto di correre a seconde nozze, volle rendere più ragionevole il secondo precetto che proibiva al primo marito di riprenderla.

Nella versione ho lasciato le parole ערות דבר, perchè, come vedremo subito, esse erano la base della disputa tra Gesù e i Farisei.

b) Come s'interpretava la Legge. — Nel secondo passo evangelico, cioè nella disputa di Gesù coi Farisei, si vede che questi vogliono farlo cadere in un tranello domandandogli non solo la spiegazione di un punto speciale della Legge, ma se ammetteva la spiegazione che ne davano essi o altri: « è lecito all' uomo ripudiare per qualunque motivo la propria moglie? »

Ora, siccome Gesù, disputando co' suoi avversari, generalmente, per confutarli, si mette sul loro stesso terreno, credo necessario riportare la disputa delle scuole rabbiniche su questo punto della Legge, come la riferisce il Talmud babilonico. Così conosceremo i metodi rabbinici, che erano quelli degl'interlocutori di Gesù, e potremo capir meglio le parole di Cristo. Traduco anche qui parola per parola.

Mišnah. — La scuola di Šammai diceva: « Non ripudierà l'uomo la donna sua, se non perchè trovò in lei דבר ערוה » secondo il detto: « perchè trovò in lei ערות דבר ».

E la scuola di Hillel diceva: « Così colei che brucia la pietanza (oppure che sala troppo la minestra) a lui », secondo il detto: « perchè trovò in lei ערות דבר ».

Rabbi 'Aqibà diceva: Così trovando un'altra più bella di lei, secondo il detto; « e accade che non trovi grazia agli occhi di lui ».

Gemara. — Tradizione: dicevano la scuola di Hillel alla scuola di Šammai: « ma per restrizione (= in senso ristretto) è detto דבר? » — Dicevano loro la scuola di Šammai: « ma per restrizione è detto ערות? » — Dicevano loro la scuola di Hillel: « se fosse detto ערוה e non fosse detto דבר sarei per dire: per ragione di ערות esca (= sia ripudiata), per ragione di דבר non esca; perciò è detto דבר. E se fosse detto דבר e non fosse detto ערוה io sarei per dire: per ragione di דבר si sposi ad un altro e per ragione di ערוה non si sposi ad un altro; perciò è detto ערוה. — E la scuola di Šammai: Eccovi דבר: che uffizio a me [fa] esso? è detto qui דבר: « sulla bocca di due testimoni o sulla bocca di tre testimoni stia דבר ». Là per due testimoni come qui per due testimoni. — E la scuola di Hillel: o che è scritto ערוה בדבר? — E la scuola di Šammai: o che è scritto o ערוה o דבר? — E la scuola di Hillel: qui è scritto ערות דבר: suona così, s'intenda così (*Talmud Babil. Tratt.* Gittim, div IX, foglio 90).

Da questa pagina del Talmud si vede che tutta la questione consisteva nel significato dell'espressione ערות דבר, ed è per questo che traducendo la Legge Deuteronomica l'ho lasciata intatta, riservandomi a suo tempo di discuterla. Si vede anche che era la scuola di Hillel quella che sosteneva si potesse ripudiar la moglie « per qualsiasi ragione », e per arrivare a questa conclusione separava, contro ogni regola, le due parole che invece nella Legge formano una frase sola indivisibile, essendo la prima allo stato costrutto. Sarebbe come se in latino si volessero separare le due parole della frase latina corrispondente *foeditatem rei* e dire: se nella moglie il marito ha trovato disonestà (*foeditatem* = ערוה) o *qualche altra cosa* (*rem* = דבר) la Legge gli permette di ripudiarla. Questo era il ragionamento di Hillel.

Quello di Šammai però aveva un altro torto, quello di

invertir l'ordine delle parole e intendere « parola di disonestà » traendone la conclusione che, siccome perchè una testimonianza sia valida occorre sia fatta almeno da due, il marito poteva ripudiare la sua moglie solo quando due testimoni attestassero la sua disonestà. Ma questa inversione non può farsi, per la ragione già detta sopra, e דבר è preso nel senso troppo ristretto di parola, mentre corrisponde piuttosto al nostro *cosa* o meglio *qualche,* insomma a qualunque parola di senso indeterminato, e fu benissimo tradotta dalla Volgata con *aliquam foeditatem.*

La critica che questi due Rabbi si fanno l'un l'altro, almeno come è riportata dalla Gemara or ora tradotta, è giustissima e perciò è falsa tanto l'una che l'altra conclusione.

Queste erano le spiegazioni e le interpretazioni dei due capiscuola della generazione antecedente a Gesù (R. 'Aqibà visse il II sec. dopo Cr.), ma il Vangelo ci dice, con quella particolarità del κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, che almeno quella di Hillel era ancora in fiore a' suoi tempi: del resto come prova della fama che Hillel e la sua scuola godettero sempre nella Sinagoga (1) citerò due scrittori che possono rappresentare, ciascuno nel proprio ambiente, il criterio più diffuso quanto alla interpretazione del testo mosaico citato. Il primo è Flavio Giuseppe il quale scrive (*Antiq.* IV, 8): Γυναικὸς τῆς συνοικούσης βουλόμενος διαζευχθῆναι καθ' ἃς δηποτοῦν αἰτίας, πολλαὶ δ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις τοιαῦται γίνοιντο. γράμμασι μὲν περὶ τοῦ μηδέποτε συνελθεῖν ἰσχυριζέσθω. λάβοι γὰρ ἂν οὕτως ἐξουσίαν συνοικεῖν ἑτέρῳ· πρότερον γὰρ οὐκ ἐφετέον, εἰ δὲ καὶ πρὸς ἐκεῖνον κακωθείη, ἢ τελευτήσαντος αὐτοῦ θελήσει γαμεῖν ὁ πρότερος μὴ ἐξεῖναι αὐτὴν ἐπανιέναι.

Qui c'è nè più nè meno che la teoria di Hillel chiaramente espressa dalle parole καθ' ἃς δηποτοῦν αἰτίας e dall'inciso aggiunto in parentesi: πολλαὶ δ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις τοιαῦται γίνοιντο.

(1) והלכה כבית הלל = e procede come la scuola di Hillel; modo proverbiale = va bene.

L'altro scrittore è Filone; ecco le sue parole sull'argomento (*De spec. leg.* Vol. II, pag. 304): Ἐὰν δὲ, φησίν [ὁ Μωϋσῆς], ἀνδρὸς ἀπαλλαγεῖσα γυνὴ καθ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν, ἑτέρῳ γημαμένη χηρεύσῃ, ζῶντος ἢ καὶ τετελευτηκότος τοῦ δευτέρου, μὴ ἐπανίτω πρὸς ἄνδρα τὸν πρότερον, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἔνσπονδος μᾶλλον, ἢ τῷδε γενέσθω, δεσμοὺς παραπαίσασα τοὺς ἀρχαίους, ὧν ἐξελάθετο, φίλτρα καινὰ πρὸ τῶν παλαιῶν ἑλομένη. Qui prima di tutto si dà alla donna l'autorità di separarsi dal marito e di ripudiarlo; in secondo luogo porta anch'egli la stessa ragione del ripudio, cioè καθ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν, che abbiamo visto fondata sull'autorità d'Hillel e della sua scuola. Era questa adunque la più diffusa opinione fra le scuole rabbiniche e nel ceto farisaico al tempo di Cristo.

II.

L'ESEGESI RABBINICO-FARISAICA E L'ESEGESI DI GESÙ.

Tra le molte accuse che Gesù fece agli scribi e Farisei ne troviamo una, la quale a mio parere spiega molto bene la posizione presa dai Farisei rispetto alla Legge e quindi il contrasto fra questi e Gesù; ed è quella di aver sostituita alla Legge una tradizione umana che le era contraria, e di cercare, cavillando sulle parole della Legge, di distruggerne i precetti. Si legga il capo XV 1-9 e si noti come per ben tre volte insista su questo concetto: διὰ τί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν? e più oltre: καὶ ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν; ed ancora: μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

Secondo ogni probabilità Gesù accennava con quelle parole alla tradizione comune fra i rabbi ebrei, secondo la quale Dio sul monte Sinai, oltre alla Legge scritta, avrebbe rivelato a Mosè un'altra legge più perfetta, che questi consegnò oralmente a' suoi più intimi: e questa è la legge

talmudica, la quale da loro è messa al di sopra di quella scritta nella Bibbia (1).

Quando abbia avuto origine questa tradizione non si può dire; forse nacque quando, finiti con Malachia i profeti, vennero i *Thaniim* o *Amoriim;* ad ogni modo è certo che pei Rabbi la Legge scritta ebbe sempre pochissima importanza, mentre grande fu sempre quella della loro tradizione che riferiva la pretesa legge orale del Sinai e che nel Talmud è riferita dalla Mišnah; grandissima poi quella del Commento alla Mišnah, cioè della Gemara, perchè spiega e fa meglio capire la pretesa legge orale del Sinai.

Ecco, per esempio, che cosa dice a questo proposito il Talmud: « Essere assiduo alla Lettura [è] un merito e non un merito; alla Mišnah [è] un merito, e si riceverà per questo un premio; la Gemara, non c'è merito grande più di questo » (2).

(1) È da notare che quando i Rabbi, sia del Talmud che di altri libri antichi, a proposito di qualche loro dottrina citano un passo o un versetto della Scrittura non intendono di indicare che quella dottrina sia ricavata da quel passo, ma che quella dottrina ha un riscontro in esso. La loro dottrina non dipende affatto dalla legge mosaica biblica, diciamola così, ma sempre da quell'altra orale che Mosè ha lasciata ai suoi e che i Rabbi dicono d'essersi tramandata l'un l'altro di generazione in generazione; e i passi biblici da loro citati e che agli estranei possono parere la base della dottrina insegnata, sono invece soltanto, come dicono i teologi ebrei « un semplice appoggio », אסמכתא בעלמא. — Questo punto è molto bene sviluppato da R. Isacco Abuhab nell'introduzione del suo libro *Menorat Hammaor.*

(2) *Tratt. Baba Mezigna,* f. 33. A me par di vedere anche in Flavio Giuseppe un accenno alla legge orale del Sinai là dove (*Ant. Iud.* IV, 8, p. 119) a Mosè che, moribondo, dà al popolo la Legge, fa dire: γνώμας τε ὑμῖν εἰσηγήσοντας ἀρίστας, αἷς ἑπόμενοι τὴν εὐδαιμονίαν ἕξετε ὁ ἀρχιερεὺς Ἐλεάζαρος, καὶ Ἰησοῦς, ἥ τε γερουσία καὶ τὰ τέλη τῶν φυλῶν ὧν ἀκροᾶσθε μὴ χαλεπῶς: e tanto più quando queste si confrontano colle ultime che gli fa dire la Bibbia (*Deut.* XXXI, 24-29; XXXIII, 46). Ma più chiaramente l'apocrifo IV di *Esdra,* 14, il quale tra l'altro dice: Terrai nascosti gli ultimi settanta libri per consegnarli ai sapienti del tuo popolo, poichè in essi c'è la vena dell'intelletto, la fonte della sapienza e il fiume della scienza (46-47). E queste testimonianze sono del primo secolo o al massimo del principio del secondo.

Che così fosse risulta anche dal fatto che Gesù non dice mai: « le tradizioni vostre » ma « la vostra tradizione » riferendosi quindi a quella che toglieva ogni autorità alla Legge (1).

Vediamo ora la posizione di Gesù rispetto alla Legge. Il suo programma è nettamente enunciato nel cosidetto Discorso della Montagna. Nell'esordio di esso professa solennemente di voler rispettata scrupolosamente la Legge; anzi dice di esser venuto a completarla, pur non lasciando cader nessuno, per minimo che sia, dei precetti di essa. E perchè questo era il programma che dicevano di aver anche gli scribi e i Farisei, Egli mette in guardia i suoi uditori ed insiste perchè non facciano confusioni tra il suo e quello degli altri: « Non crediate — Egli dice — che io sia venuto a liquidare la Legge o i Profeti; non son venuto per liquidare, ma per completare. Chè in verità vi dico, finchè non perisca il cielo e la terra, dalla Legge non cadrà un solo iota o un solo apice finchè tutto s'adempia... Però vi dico che se la vostra norma morale non sarà molto superiore a quella degli scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno de' cieli » (2).

Ho dato qui alla parola δικαιοσύνη il significato di *norma morale,* perchè mi pare che sia questo il suo vero senso: infatti essa, come la parola latina *iustitia* e le ebraiche צדק (*ṣedeq*) e יֹשֶׁר (*jošer*), ha un significato molto largo, ma che si aggira intorno al *gius*, a ciò che si deve fare. E perciò con altre parole quest'esordio verrebbe a dire: La Legge sarà rispettata, anche ne' suoi minimi particolari; e se vi regolerete secondo essa, entrerete nel regno de' cieli: ma badate che non vi entrerete, se vi regolerete soltanto come ve la insegnano gli scribi e i Farisei.

Così Gesù alla tradizione orale del Sinai inventata dagli uomini (Mišnah) contrappone la Legge scritta di Mosè; e

(1) È vero che *Mišnah* ha anche la forma plurale di *Mišnoth,* ma per indicare il *Corpus iuris* è sempre adoperato al singolare. Cfr. la δευτέρωσις *Iudaeorum* dei Padri.

(2) Matth. V, 17, 18, 20.

al commento della Legge, fondato sui principii della tradizione orale (Gemara) contrappone *il suo commento,* fondato sullo spirito stesso della Legge enunciato in altre occasioni colle parole: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται (1) e colle altre già citate ..... τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν (2).

Pertanto i precetti che subito dopo l'esordio son riferiti da Gesù hanno lo scopo di far meglio comprendere il pensiero espresso antecedentemente; sono esempi della maniera onde voleva attuare il suo programma di rispetto e di perfezionamento della Legge, in confronto del programma degli scribi e Farisei e del loro modo d'eseguirlo.

Ora, per meglio constatare la pratica applicazione del commento proprio di Gesù alla Legge, vediamo tutti i precetti che Gesù riporta e poi commenta, e cominciamo dai tre che Egli conferma e completa.

1° Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει (5, 21). La prima parte « οὐ φονεύσεις » è alla lettera il quinto comandamento com'è in *Exd.* XX: 13 e in *Deut.* V: 17; e la seconda è desunta da molti passi della Torah, ma quello che più gli si avvicina è in *Lev.* XXXV: 30: « Chiunque percuote un'anima, per bocca di testimoni [il tribunale] ucciderà l'omicida » (3).

2° Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ μοιχεύσεις (V: 27). È alla lettera il sesto comandamento, come si trova in *Exd.* XX: 14 e in *Deut.* V: 17.

3° Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου (V: 33). È l'ottavo co-

(1) Matth. XXII: 37-40.

(2) *Id.* XXIII: 23.

(3) In questo versetto manca in parecchi testi τοῖς ἀρχαίοις, si trova nell'ediz. del Brandscheid che lo trae dal Colbertino, Sangermano, Volgata e S. Gerolamo.

mandamento : « Non risponderai contro il prossimo tuo [come] testimonio di falsità (*Ex.* XX: 16 e *Deut.* V: 17); la seconda parte è tratta dal senso generale di molti precetti, specialmente dal capo XXX dei *Num.* sul voto.

Quelli invece che Egli nega e distrugge sono:

1° ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον (V, 31).

2° ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος (V, 38).

3° ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου (V: 43).

La prima differenza che si nota tra questi e gli altri precetti è nella formula che li annunzia, la quale pei primi ha le parole τοῖς ἀρχαίοις che mancano in quella che annunzia i precetti negati e distrutti.

E tal differenza sarà fortuita? mi pare di no. Osserviamo infatti questa seconda serie di precetti, lasciando ultimo, per maggior comodità, quello relativo al ripudio che forma l'oggetto del nostro studio.

α) V, 38 è la legge del taglione della quale parla l'Esodo (1), il Levitico (2) e, trattandosi di un testimonio falso, anche il Deuteronomio (3); ma non vi si tratta di una vendetta privata, bensì di un giudizio regolare fatto avanti a Dio, ai Sacerdoti e ai Giudici; e son questi che

(1) E se ci sarà morte, darai anima per anima, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, ustione per ustione, ferita per ferita, lividura per lividura (XXI: 23-25).

(2) E l'uomo che produca una macchia nel prossimo suo, secondo ciò che fece così sia fatto a lui: frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente: secondo che produsse macchia in un uomo, così sarà prodotto in lui (XXI: 19-20).

(3) E inquisiranno i giudici diligentemente; ed ecco, testimonio di falsità [è] il testimonio? menzogna rispose contro il fratel suo? farete a lui secondo ciò che tentò di fare al fratel suo, e toglierai il male di mezzo a te. E gli altri udiranno e temeranno e non continueranno a fare più questo siffatto male in mezzo a te. E non s'impietosisca il tuo occhio: anima per anima, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede (XIX: 18-21).

devono fare un esame minuto di tutto, e a chi ha danneggiato o voleva danneggiare colpevolmente il prossimo, infliggere il medesimo danno. Il voler quindi inculcare, vedendolo nella Legge, lo spirito di vendetta, è non solamente svisarne il senso, ma andarle direttamente contro, perchè essa ordina all'autorità pubblica di punire con severità e senza misericordia il malanimo di chi danneggia o vuol danneggiare il prossimo.

Gesù invece, contrapponendo a questo rigido precetto dei dottori il suo della condiscendenza, longanimità e generosità verso il prossimo (1), non solamente non distrugge la Legge, ma veramente la rispetta e perfeziona, perchè lo trae dallo spirito di essa: e nello stesso tempo smaschera l'arte subdola di quegl' « ipocriti » che si appigliavano ad una frase staccata della Legge per inculcare uno spirito che essa voleva con quella combattere e punire.

β) Di V, 43 nella Legge si trova solo la prima parte; la seconda era solo nella tradizione orale del Sinai, cioè un'invenzione dei Rabbi contraria affatto al passo della legge cui viene unita. Questa infatti dice: « Non ti vendicherai e non odierai i figli del tuo popolo, ed amerai il tuo prossimo come te stesso » (2). E siccome si potrebbe intendere che qui *prossimo* voglia significare il *compagno* (רֵעֶה=*socius*) o al più il *connazionale,* la medesima Legge, poco più sotto, dice: « Tratterai lo straniero, che soggiorna fra voi, come un indigeno di voi, e l'amerai come te stesso » (3).

Gesù quindi col precetto che contrappone a questo, allargando il significato della parola « prossimo », sostituisce il suo commento a quello rabbinico invalso nella seconda parte del comma Veniamo ora al testo relativo ai rapporti matrimoniali:

γ) V, 31. Anche qui, nella rettifica che Gesù espone del precetto rabbinico, si richiama al senso genuino della

(1) Matth. V: 44-48.
(2) *Levit.* XIX: 18.
(3) *Ib.* XIV: 33-34.

Legge, escludendo energicamente l'opinione invalsa, che si potesse ripudiare la donna per qualsiasi motivo. Infatti il precetto che Gesù contrappone contiene due proposizioni proibitive, delle quali la seconda è conseguenza diretta e necessaria della prima, cioè che non è lecito ripudiare senza la ragione della πορνεία, nè sposare una che sia stata ripudiata senza questa ragione: precisamente come la Legge, la quale non concedeva di ripudiare se non per ragione di ערות דבר, e come conseguenza proibiva, di tornare a sposare la donna ripudiata. Ciò escludeva i risultati della teoria di Hillel e richiamava gli uditori al senso primitivo e genuino del testo mosaico. Ma ciò si vede ancora più esplicitamente dalla discussione di Gesù coi Farisei riferita nel passo Matth. XIX, 3-12, che ora tosto esamineremo.

III.

IL METODO ESEGETICO ALLA PROVA.

Matt., xix, 3-12.

I Farisei per tentare (πειράζοντες) Gesù gli chiesero: — è lecito ripudiare la propria moglie per qualsiasi ragione (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν)?

Eccoci trasportati nel cuore della disputa delle scuole farisaiche, già da noi riportata. Per costoro adunque non c'è dubbio che il ripudio in qualche caso sia lecito; vogliono soltanto sapere che cosa dicesse Gesù dell'interpretazione data dalla scuola di Hillel alla frase deuteronomica ערות דבר.

Gesù rispose: « Non avete voi letto come il Creatore da principio li creò maschio e femmina? E disse: per questo lascierà l'uomo il padre e la madre e si unirà colla sua moglie e i due formeranno una sola carne. Dunque non più due, ma una sola carne: perciò quel che Dio unì l'uomo non disgiunga ».

E fin qui tutto è chiaro: la risposta di Gesù non può essere più recisa: incomincia a negare ciò che essi davano

già come certo, cioè che il divorzio in qualche caso fosse lecito, e conchiude che l'uomo non può rompere il vincolo coniugale che fu stretto da Dio stesso.

Allora i Farisei per confutare questa conclusione, « gli dicono: perchè dunque Mosè ordinò di dare il libello del ripudio e di separarsi? »

Con quello che abbiamo già visto intorno alla Legge, a cui ricorrono qui i Farisei, possiamo già prevedere gli elementi della risposta di Gesù e cioè:

a) Mosè comandò il ripudio?

b) Se questo è un separare ciò che Dio ha unito, poteva essere permesso da Mosè, il quale diede la Legge a nome stesso di Dio?

c) Se la Legge lo permette, è essa apocrifa o fu male interpretata?

d) Se fu male interpretata, si deve alla sua inerente oscurità iniziale, o all'aver le sue parole assunto nell'uso altri significati, o finalmente all'aver esse subito interpretazioni forzate e travisamenti voluti?

Risponde pertanto Gesù: ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν· ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως.

Fermiamoci qui, perchè mi pare che, nella sua brevità, questa risposta sciolga tutti quei problemi.

α) Anzi tutto, dice Gesù, Mosè non *comandò* (ἐνετείλατο) ma *permise*, *lasciò* (ἐπέτρεψεν), come anche noi abbiamo trovato leggendo le parole della Legge, nella quale Gesù vede adunque un solo periodo, come ci videro anche i profeti che ad essa si riferirono.

β) Resta quindi ammesso che la Legge, secondo Gesù, è genuina, e che perciò fu male interpretata.

γ) Sarà dunque oscura? — No, risponde Gesù, perchè ἀπ' ἀρχῆς οὐ γέγονεν οὕτως.

Come si vede, io qui interpreto che ἀπ' ἀρχῆς non si riferisca al principio del mondo, come spesso fu fatto; ma ai primi tempi della Legge, quando essa fu promulgata e più genuinamente intesa.

Questa interpretazione mi pare sia voluta:

1° Dal fatto che al principio del mondo c'era soltanto un uomo ed una donna, e in tali condizioni non poteva sorgere per sè un caso di ripudio e una legge che ne regolasse con disposizioni tassative le modalità.

2° Perchè, trattandosi qui della Legge mosaica, abbiamo veduto quanta importanza abbia nel Discorso della Montagna l'espressione ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, dove ἀρχαῖος non può significare altro che colui che viveva ai tempi della promulgazione della Legge; e poi ἀρχαῖοι non è aggettivo di ἀρχή? e se sappiamo che quello non si riferisce al principio del mondo, ma al tempo della promulgazione della Legge, sarà strano intendere che anche ἀρχή si riferisca al medesimo tempo? Del resto in greco ἀπ' ἀρχῆς ha anche semplicemente il significato di « anticamente », e sarebbe restringere troppo il suo valore dandole solo il significato etimologico di « da principio ».

3° Perchè Gesù ha solennemente dichiarato: « Io vi giuro che potrà passare il cielo e la terra, ma della Legge non perirà un apice »: ora se vogliamo che Gesù intendesse per Legge quello che intendevano tutti i suoi uditori, ossia il Pentateuco, avendo egli ammesso che le parole di questa riferentisi al libello del ripudio sono genuine, cioè di Mosè, non sembra conciliabile col programma conservativo di Gesù questa critica implicita rivolta a Mosè, dicendo che egli cedette alla ostinazione del suo popolo, facendo una concessione contraria alla volontà di Dio: volontà che Egli stesso ci riferì nel suo racconto sulle origini del genere umano.

Ma se la Legge non concede il divorzio e da principio questa concessione non vi fu veduta, come fu attribuito a Mosè non solo d'averlo permesso, ma anche comandato?

A questa domanda Gesù risponde in modo esauriente colle parole: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν, le quali credo non siano state finora bene interpretate, perchè al πρός fu dato sempre un valore *causale,* mentre mi pare certo che qui abbia significato o *locale* o *relativo.* Esse pertanto si dovrebbero tradurre: « nella

(opp. secondo la) vostra testa dura, Mosè vi concesse di ripudiare le vostre donne, ma anticamente non fu così ».

Vediamo anzi tutto se è possibile dare questo senso al πρός. Che S. Matteo usi πρός coll'accusativo anche in senso di stato in luogo abbiamo esempi non dubbi (cfr. III, 10; XIII, 56; XXVI, 18, 55).

Ma avuto riguardo al contesto, non è possibile interpretare diversamente. Infatti della preposizione πρός in senso causale, oltre essere quasi estraneo al greco classico — che vorrebbe dir poco — non s'incontrano altri esempi presso S. Matteo.

Ma se grammaticalmente e logicamente è questo il senso più ovvio, come mai potè essere costantemente interpretato nel senso causale? Credo che due ne siano le principali ragioni. La prima sarebbe la traduzione Volgata *ad duritiam cordis vestri* (1): l'altra è che presso gli Ebrei era in uso il divorzio, onde il significato di un passo potè essere influenzato da questa circostanza d'ambiente.

Gesù adunque avrebbe risposto: non è che Mosè abbia comandato e neppure concesso di ripudiare (2), ma è la vostra testardaggine che vi fa vedere nella Legge un permesso che Mosè non aveva mai dato. Si può tuttavia ancora obbiettare: qualunque interpretazione si dia alle parole della Legge: « e [se] avviene che ella (la donna) non trovi grazia agli occhi di lui (il marito) perchè egli trova in lei ערות דבר e scrive a

(1) La Volgata anzi rende il πρός sempre con *ad*, eccetto i quattro casi seguenti nei quali era impossibile tradurlo così; eccone i passi:

a) XXIII, 5 πρὸς τὸ θεαθῆναι: qui l'*ad* col gerundivo era impossibile perchè il verbo è al passivo.

b) Gli altri tre sono: III, 10; XIII, 56; XXV, 18, 55. Ove l'*ad* non poteva mettersi al posto di *apud* o *inter*.

Perciò non è una prova che l'autore della Volgata non avesse compreso il passo; *ad* in questo caso può anche valere « presso »; e lo mise perchè si era proposto di rendere con *ad* il πρός dove si poteva.

(2) Se lo spazio lo permettesse e se l'indole di questa Rivista lo comportasse, si potrebbe qui dimostrare con riferimenti che nè in Mosè nè nei Profeti si trova una sola parola che metta in dubbio l'indissolubilità del vincolo coniugale.

lei il libello del ripudio e lo dà in mano a lei e la licenzia di casa sua », ne risulta sempre che, almeno per ערות דבר sia permesso il divorzio. Orbene, se l'interpretazione dei Farisei è falsa, qual è la vera? È una questione che Gesù non ha ancora toccata, ma che vuol essere risolta. Lo fa Egli nelle parole che seguono?

Gesù dice: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται. È chiaro che qui formula sulla questione il suo parere; e siccome lo contrappone all'interpretazione dei Farisei, da lui dichiarata falsa, esso deve esprimere quello che, secondo Lui, era il vero senso della Legge.

Ora, secondo Gesù, il vincolo coniugale non si può sciogliere, per un motivo qualsiasi, ma unicamente nel caso di πορνεία; ma nella Legge è solo il caso di ערוה che rende lecito questo scioglimento; è quindi chiaro che il caso di πορνεία debba corrispondere al caso di ערוה: o in altre parole, che πορνεία sia la traduzione esatta di ערוה.

Vediamo ora quale fosse ai tempi di S. Matteo il significato comune della parola πορνεία.

Questa senza dubbio significava qualche atto grave contro il sesto comandamento e, per metafora comune anche nell'A. T., eziandio l'idolatria. Determiniamo il primo significato. Bisogna prima di tutto escludere il significato di adulterio, pel quale c'era la parola μοιχεία, conosciuta dall'Evangelista e da lui evidentemente distinta da πορνεία. Infatti in un passo dice: ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι (1). Rimangono adunque i peccati contro il sesto comandamento fatti nello stato libero dal vincolo coniugale, ossia la prostituzione nelle sue varie forme: d'incesto e di prostituzione semplice e, se vogliamo anche, sacra, le quali sono pure vietate severamente dalla legge mosaica (2).

(1) XV: 19.

(2) Il primo nel *Levit.* XVIII: 6-17; la seconda nel *Deut.* XXIII: 17(18); la terza nel *Lev.* XX: 2-5 e nel *Deut.* XXIII: 18(19).

Potremmo anche determinare con una certa probabilità quale di queste tre forme s'intendesse colla parola πορνεία. ma a noi basta sapere che con essa s'intendeva un atto grave contro il sesto comandamento, compíto da persona non legata da vincolo coniugale; cioè, trattandosi di donna maritata, di una colpa grave commessa prima del matrimonio.

Ma con questa parola gli Ebrei ed i Cristiani intendevano anche l'*idolatria;* ed essendo tutt'altro che rari i matrimonii misti nella Palestina e specialmente nelle Colonie, al tempo di Gesù, non mi pare irragionevole e neppure improbabile che nel passo in questione questa parola abbracci anche questo significato.

Pertanto qui πορνεία avrebbe precisamente i significati che assume la parola ערוה nella legge deuteronomica (1); e a questo significato primitivo, genuino ed autentico Gesù vuol richiamare i suoi interlocutori, escludendo l'interpretazione dei seguaci di Hillel ed ogni altro commento deformatore del precetto mosaico.

Randazzo.

Dr. Francesco Arisi.

(1) L'espressione *'ervah* propriamente significa *nudità,* ma fu adoperata moltissime volte in senso metaforico. Per restringerci al Pentateuco (nel libro di Giosuè non ricorre mai) essa, oltre che nel passo surriferito, s'incontra quaranta volte e significa: *a)* due volte *luoghi scoperti, non fortificati; b)* cinque volte *verenda; c)* trentadue volte *peccato carnale; d)* una volta *escrementi.* Che applicata ai rapporti coniugali avesse anche il significato di *idolatria,* in quanto questa costituiva un impedimento da parte d'uno dei contraenti, si deduce dal passo del Deut. XXI, 10-14.

RECENSIONI DI OPERE

T. Trzciński. **Die dogmatischen Schriften des H. Hieronymus**. Eine literärhistorische Untersuchung. Posen, Drukarnia i Księgarnia Św. Wojciecha G. M. B. H., 1912. In-8, pp. XX-413.

Nello studiare gli opuscoli dogmatici geronimiani, il Trzciński ha ottenuto pienamente l'intento che si era proposto: quello cioè di darci un libro non solo di ricerca erudita, ma anche di scorrevole e amena lettura. Più che una scabra ed arida analisi e discussione di dati, questo libro è una larga e colorita pittura di ambienti e di persone, in cui un'epoca di storia rivive con tutta la varia complessità delle sue vicende e la distinta caratteristica dei singoli personaggi che vi tengono il campo. E se si pensa quale importante periodo di storia della Chiesa è quello a cui S. Gerolamo impresse il suggello potente della sua personalità e dell'opera sua, si vedrà agevolmente l'interesse che può suscitare negli studiosi una monografia come questa, che procede a grandi pennellate, tratteggiando con mano sicura la fisionomia degli uomini più influenti e rappresentativi, alternando la ricerca analitica con rapide vedute d'insieme, nelle quali la concatenazione dei fatti reali e spirituali, diffonde talora sui documenti studiati una luce nuova. Il T. pone ogni documento letterario nel mezzo dell'ambiente in cui esso ebbe origine: questo lavoro di ricostruzione è necessario per valutare il contenuto e la forma di opuscoli riflettenti polemiche dottrinali agitatesi fra coloro stessi che le espongono e discutono. Egli poi osserva nella sua Prefazione, che il suo studio vuol essere un contributo integrativo di lavori biografici su S. Gerolamo recentemente pubblicati, specialmente di quello del Grützmacher (Hieronymus, Eine biographische Studie, Leipzig-Berlin, 1901-1908): era naturale che dopo un lungo e minuzioso studio biografico, si destasse anche l'interesse degli eruditi per una parte dell'opera geronimiana fin qui meno studiata, e che non merita meno delle altre l'attenzione dei competenti. L'opera dogmatica di S. Gerolamo fu spesso ritenuta

una quantità trascurabile, di fronte al poderoso retaggio letterario che questo scrittore ci ha tramandato nel campo della critica biblica. Tutta la sua produzione infatti è una continua illustrazione del testo biblico, una serie grandiosa di occasionali contributi e complementi di quel granitico lavoro che, per quanto la scienza critica possa ancor progredire, non scemerà mai considerevolmente di intrinseco valore.

I punti dottrinali discussi da S. Gerolamo hanno uno speciale interesse perchè versano quasi tutti nel campo della vita pratica: sono quistioni di morale e disciplina cristiana, più che di speculazione astratta, nelle quali la parte speculativa non vien toccata che occasionalmente. Data pertanto la speciale portata pratica di queste controversie, S. Gerolamo trovò in esse un terreno adatto all'indole sua di erudito e di critico, di modo che mentre difendeva alcuni aspetti dell'ideale etico cristiano, tracciava una via nuova anche nel metodo della discussione dottrinale, portandola dal terreno della pura astrazione e dei rapporti dialettici, in quello dei fatti, discutendo con ragioni critiche i testi scritturali anzichè ricorrere all'interpretazione allegorica. Il libro del T. assume per questo motivo anche un maggior interesse, perchè ci illustra un lato dell'operosità di S. Gerolamo, che ha le maggiori analogie con le attitudini moderne dello spirito, caratterizzate da una decisa supervalutazione dei dati di fatto. Contro coloro che deprezzavano l'importanza dottrinale di S. Gerolamo, perchè nei suoi scritti non si fa che scarsissimo uso di procedimenti dialettici, ebbe a polemizzare il primo editore delle opere di questo Padre, Erasmo. Questo principe degli umanisti tedeschi trovava nel metodo di discussione proprio di S. Gerolamo delle qualità eminenti: spirito positivo, diligenza di documentazione, densità di pensiero che tiene ottimamente il posto d'un astratto formulismo. Questo giudizio contiene certamente buona parte di vero, sebbene sia ispirato ai canoni fondamentali della Rinascita, e sebbene un umanista per quanto eminente non presenti sempre la mentalità più adatta a giudicare con sicuro criterio dei prodotti dello spirito speculativo. Il T. del resto non abbraccia mai un giudizio con esclusivismo cieco, nè mai trascura di accogliere quanto di fondato vi possa essere in ogni affermazione, anche se questa sgorghi da una visione dei fatti contraria alla sua.

L'esame analitico dei singoli opuscoli dogmatici geronimiani è preceduto nel libro del T. da una rassegna delle edizioni complete di S. Gerolamo, da quella di Erasmo fino a quella del Vallarsi, di

cui il T. rileva i pregi e anche le deficienze, recentemente segnalate dal Reifferscheid; di ciascuna edizione si descrivono i caratteri e il progresso che segna rispetto alle prededenti; un cenno sommario è quindi consacrato (pp. 18-23) alle trattazioni più importanti della bibliografia geronimiana, rilevando come fra i più recenti lavori nessuno sia stato in modo speciale rivolto allo studio degli scritti dogmatici, mentre l'attenzione degli studiosi fu diretta su altri lati dell'opera del grande stridonese.

E si viene subito all'analisi dei varii opuscoli, cioè a) *Altercatio Luciferiani et orthodoxi;* b) *Liber adversus Helvidium;* c) *Adversus Iovinianum;* d) *Contra Iohannem Hierosolymitanum;* e) *Apologiae adversus libros Rufini libri 2;* f) *Liber tertius seu ultima responsio adv. scripta Rufini;* g) *Contra Vigilantim;* h) *Dialogus contra Pelagianos.* Dell'*Altercatio,* il T. ci descrive con ampio e dettagliato riepilogo storico-biografico, l'ambiente e le origini remote e prossime. Siamo trasportati in Antiochia fra le acri contese dell'arianismo, degeneranti in questioni disciplinari per la diversa opinione teologica di tre vescovi, di cui ciascuno si ritiene come legittimo successore dell'esiliato Eustazio. L'intransigenza e l'intromissione di Lucifero di Cagliari e dei suoi aderenti inasprisce le contese e moltiplica le controversie, accrescendo la confusione. Gerolamo, che verso il 379 era in Antiochia, non sa qual partito appoggiare e chiede consigli a papa Damaso. Da questo suo contatto con l'ambiente antiocheno, nasce l'idea del dialogo in cui, presa sicura e decisa posizione, combatte il punto di vista dei luciferiani e sostiene il partito della remissività verso gli ariani convertiti. Le questioni dogmatiche connesse con questa divergenza di vedute sul terreno pratico e disciplinare sono parecchie e importanti; il T. le passa in rassegna ed esamina attentamente il metodo polemico e le vedute di S. Gerolamo. Lasciando un poco da parte questo punto, poichè il T. divide la trattazione di ogni opuscolo in una sezione storico-critica e in una dottrinale, ci limiteremo alla prima, come più direttamente interessante l'indole del nostro Periodico. Un punto controverso riguardo all'*Altercatio* è la designazione della data e del luogo dove questo dialogo fu scritto. Il T. fondandosi sull'indicazione fornita dallo stesso S. Gerolamo nel de viris ill. c. 135, dove egli parlando dei propri scritti fino all'anno XIV di Teodosio (392), pone l'Altercatio dopo l'epistola *ad Heliodorum* (c. 374) e prima del Chronicon (380), ritiene che l'Altercatio sia da porre nel 379 e che S. Gerolamo l'abbia scritta in Antiochia. Quest'ipotesi sostiene

il T. contro le forti obbiezioni del Grützmacher, che nell'opera biografica sopra citata e in un'altra monografia (Die Abfassungszeit der Altercatio Lucif. et Orth. des Hieronymus, Zeitschr. f. Kirchgesch. XXI, 1901, pp. 1-8), cerca di dimostrare che il dialogo fu composto più tardi e in Roma. Il Grützmacher non ritiene decisivo l'argomento desunto dal de vir. ill., perchè nella designazione delle proprie opere S. Girolamo non vi segue sempre un ordine strettamente cronologico; d'altra parte osserva che dall'esame interno appare incompatibile l'ambiente quivi ritratto con quello che risulta essere stato l'ambiente antiocheno prima del 380. In particolare il Grützmacher rileva che se S. Gerolamo avesse scritto quest'opuscolo fra il calore degli opposti partiti nel luogo stesso ove fervevano le controversie, il tono del dialogo non poteva mantenersi così pacato e sereno: ciò che si spiega invece molto bene supponendo che la sua composizione risalga ad epoca e ad ambiente più lontani e meno coinvolti nei fatti. Quest'argomento, conviene ammetterlo, è forte; tanto più che quando S. Gerolamo prese la penna per questioni dottrinali, in cui era più o meno direttamente interessata l'opera sua e la sua persona, usò un ben altro stile e mise nella polemica una veemenza che lo fece tacciare di impetuosità.

In generale non sembra che il T. argomenti vittoriosamente contro il Grützmacher e che la questione acquisti attraverso la sua indagine un maggior grado di chiarezza, o qualche nuovo elemento per una soluzione decisiva. In favore delle osservazioni del Grützmacher sta poi anche l'indole del *dialogo* in genere come forma letteraria; esso infatti è componimento a base di finzione, in cui l'intento dell'autore è di separare i termini d'una controversia dalle singole e opposte personalità che vi possono aver preso parte, portando la discussione nel campo della impersonalità. Onde a determinare la scelta del dialogo come forma più atta a trattare una questione pratico-dottrinale, s'addiceva meglio un ambiente neutrale ed un'epoca nella quale i fatti avessero già superata la fase polemica e cominciato ad appartenere alla storia e a divenire dominio della critica spassionata ed obbiettiva; Roma poi era il luogo più propizio, perchè quivi si ripercotevano tutte le dispute svolgentisi su ogni punto della teologia e della disciplina in ogni parte della Chiesa. Nel capitolo dedicato dal T. all'apprezzamento dell'Altercatio dal punto di vista della storia dei dogmi (Dogmengeschichtliche Würdigung des Dialogs, p. 65 ss.), si incontrano notevoli osservazioni sullo stile di questo Dialogo in rapporto alla cultura

retorica di S. Gerolamo; fra altro il T. trova in quest'opuscolo le tracce ancor fresche della sua educazione retorica, il qual fatto dovrebbe confermare l'ipotesi che lo ritiene composto nella prima fase dell'attività di S. Gerolamo, cioè, secondo la tesi del T., verso il 379.

Intorno allo scritto contro Elvidio, il T., secondo il suo metodo di vasta documentazione storica, riferisce le condizioni d'ambiente in cui esso fu prodotto. L'Autore ci porta in Roma nel primo periodo d'attività etico-ascetica di S. Gerolamo; i personaggi che formano il suo più intimo consorzio culturale e religioso ci sfilano dinanzi rievocati e ravvivati con penetrante vivezza. Risultano così ben caratterizzati gl'intenti e l'opera di Elvidio, non meno che le origini psicologiche ed esteriori dello scritto geronimiano. La personalità di Elvidio ci è rievocata ed illustrata dal T. con una serie di accurate indagini storiche, attraverso le quali egli si studia anche di penetrare e stabilire la vera indole del tentativo di reazione da lui fatto, contro l'attivo lavorio di cultura religiosa e di ascesi che si andava intensificando intorno alla persona di S. Gerolamo. Sulle tracce d'un'affermazione di Gennadio (c. 32), il T. pone la reazione umanistica di Elvidio in rapporto con la reazione pagana rappresentata da Q. Aurelio Simmaco, in quel lasso di tempo in cui la lotta fra il cadente paganesimo e il vittorioso cristianesimo raggiunse in Roma un grado di intensità e d'interesse da ispirare più tardi a Prudenzio il bellissimo poemetto polemico contro Simmaco. Così il quadro che il T. ci dipinge acquista molto maggiore ampiezza ed importanza, e in questa vasta pittura d'ambiente una luce più intensa viene proiettata sull'indole degli scritti che di esso ambiente ci hanno serbato le tracce; è questo certamente il miglior metodo per trattare la storia d'una letteratura. L'apprezzamento storico-dogmatico dello scritto contro Elvidio porge occasione al T. di far notare un merito speciale ed una caratteristica del metodo di S. Gerolamo nel discutere questioni dottrinali. S. Gerolamo fa uso del metodo critico-filologico nell'esegesi dei testi biblici; con tal procedimento viene da lui posta in sodo la concezione virginea di Maria, fondata sul testo di Matt. I, 25; e a tal proposito osserva il T. che S. Gerolamo nello scritto contro Elvidio ha recato « einen positiven, durchaus selbständigen Beitrag zum Ausbau der Dogmatik und der Neutestamentlichen Einzelexegese, und zwar einen gründlichen Beitrag; denn was heute in der Dogmatik zum Beweise des Lehrsatzes von der Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt Christi

gesagt wird, kommt über die Ausführungen des hl. Hieronymus nicht hinaus, ja es bewegt sich vollständig in den von ihm gezeichneten Bahnen » (p. 123); ciò, ben inteso, per quanto riguarda la discussione positiva della questione; il che non toglie che il metodo scolastico abbia aggiunto dal canto suo nuovi contributi d'indole speculativo-dialettica.

Eguale copia d'informazioni ci offre il T. trattando di Gioviniano e dell'origine dei due libri geronimiani contro le costui dottrine; queste sono analizzate e compendiate in alcuni punti o tesi, tra le quali la più rilevante conteneva la condanna della verginità. Contro questa veduta S. Gerolamo dirige la parte più sostanziale della sua polemica, trattandosi di un punto di grave momento nella vita sociale. A coloro che hanno tacciato S. Gerolamo di rigorismo, quasi condannasse addirittura le nozze, il T. risponde moderando giudizi e apprezzamenti, e osservando molto opportunamente che l'argomento polemico spesso per sua natura si presta a interpretazioni generalizzate, che non corrispondono alle intenzioni e alle vedute di chi ne fece uso. Di fatto, oltre che S. Gerolamo espressamente separa la sua causa da quella dei condannatori delle nozze, eretici rigoristi come Marcione, Manete ed altri, conviene valutare le sue parole sempre ponendo il polemista di fronte al suo avversario, ambidue rappresentanti e difensori d'un concetto opposto. Pertanto il T. viene molto saggiamente a riconoscere e rilevare che spesso l'interpretazione del pensiero d'un autore è in parte subordinata alla forma letteraria con cui quel pensiero è espresso, e che di questa convien tenere il debito conto, ad evitare talora un'esegesi troppo corriva che alteri i concetti e le affermazioni d'uno scrittore antico. S. Gerolamo stesso avvertì doversi tener conto di questa distinzione di intenti e di forme: « aliud esse γυμναστικῶς scribere aliud δογματικῶς » (Ep. 48, 13. Cfr. ib. pag. 164); non doversi nel primo caso insistere troppo nel suono delle parole, quando queste potessero dar motivo a interpretazioni esagerate.

Il metodo propostosi e seguito dal T., di disporre gli opuscoli gerominiani da lui studiati, secondo l'ordine cronologico, gli ha fatto spostare l'esame dello scritto contro Vigilanzio, il quale, come ben osserva il T., era egli pure un rappresentante della reazione antiascetica a cui avevano lavorato Elvidio e Gioviniano; il T. analizza questo scritto dopo quelli relativi alla controversia origenistica, cosa che toglie al suo bel libro un poco di quella coesione logica che forse era preferibile a un ordine cronologico in qualche

punto tuttora discutibile. Alla controversia origenistica, che comprende gli scritti contro Giovanni gerosolimitano e contro Rufino, dedica il T. una estesissima trattazione (pagg. 170 ss.). ricercando fin nelle remote origini il conflitto di S. Gerolamo col vescovo di Gerusalemme e specialmente contro l'amico di sua gioventù, Rufino. Quest'ultimo episodio costituisce anche, anzi, costituisce sopratutto un caso psicologico, e il T. non manca di lumeggiare con ricchezza di osservazioni e con molta penetrazione le ragioni intime d'un dissidio così tenace e rumoroso, fra due dei più distinti personaggi del IV secolo. Anche qui i fatti si prestano a interpretazioni diverse e non sempre serene: ai partigiani di S. Gerolamo succedettero i sostenitori del suo avversario. Il T. esamina con la massima obbiettività ed urbanità — è questa una delle più belle doti del suo libro — la natura dei rapporti fra i due contendenti, e ne conclude che la figura moralmente più elevata e intatta appare esser quella di S. Gerolamo: giudizio questo tanto più attendibile, quanto meno acquiescente ad un partito preso o a ignoranza sistematica, ma formulato soltanto dopo una disamina imparziale e scrupolosa.

Viene per ultimo l'esame del dialogo contro i Pelagiani, a proposito del quale ci vien posta innanzi la controversia pelagiana nella sua genesi e nelle varie sue fasi, fino al punto in cui S. Gerolamo già avanti negli anni prese la penna ancora una volta per far luce in una questione che tanto lungamente appassionò gli spiriti della cristianità d'Occidente. Un riassunto sulla portata dottrinale degli scritti analizzati e un'appendice su alcuni punti oscuri della vita di S. Gerolamo, specialmente riguardo alla sua dimora nella Siria e a Roma, chiudono l'interessante volume, che vorremmo veder diffuso e anche tradotto in italiano, perchè è uno di quei libri che meglio possono giovare alla cultura, nei quali la diligenza delle ricerche e la saldezza delle conclusioni vanno felicemente congiunte ad un'esposizione scorrevole, colorita, ricca di particolari: geniale e vasta pittura di uomini e ambienti più che arida serie di dati e di date.

S. Colombo.

Émile De Backer, Docteur en Philosophie et Lettres. — **Sacramentum,** le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien. Louvain, Bureaux du recueil, 1911, pp. XIX-392 - L. 8,00.

È il 30° fascicolo pubblicato dal *Recueil de travaux* (università di Lovanio). Il titolo forse meglio che il sottotitolo, esprime lo scopo ed il contenuto dell'opera. Non è una pura ricerca filologica del senso che ha presso Tertulliano la parola *Sacramentum;* ma un lavoro storico-comparativo delle realtà designate con questo nome.

Il Cristianesimo possiede dei riti che si chiamano *Sacramenti;* le Religioni pagane ebbero riti consimili, detti *Misteri;* questi riti presentano analogie non solo nelle loro esteriorità, ma eziandio nel loro concetto dogmatico e morale. Ora, le religioni che presentano simili analogie, vissero l'una a lato delle altre nell'impero romano. Quali sono le relazioni precise che passano fra i misteri pagani e i Sacramenti Cristiani? — Tertulliano fu il primo ad usare la parola *Sacramentum* per designare i riti cristiani; egli usa la stessa parola per designare quelli dei pagani, stabilisce anzi rapporti e rassomiglianze fra gli uni e gli altri. Ciò diede occasione ad una scuola numerosa per affermare una specie di identità fra le due sorta di riti e la derivazione di quelli da questi. Si conoscono infatti le teorie correnti — nel campo liberale — intorno alle origini del Cristianesimo. L'A. le riduce a tre principali. Alcuni, fautori della derivazione diretta, fanno del Cristianesimo una sintesi delle religioni naturali, del paganesimo greco-romano, della filosofia ellenica, dello gnosticismo, fattori sintetizzati alla loro volta nelle religioni orientali. Altri, più recenti e moderati, si accontentano di affermare l'origine comune di idee correnti, di aspirazioni generali identiche: vecchie abitudini rituali si sarebbero tradotte in un linguaggio liturgico pressochè identico; vecchie concezioni religiose avrebbero, dopo un determinato tempo, provocato la fioritura di credenze religiose, di idee morali e di pratiche ascetiche consimili: ad esse il Cristianesimo sarebbe debitore, se non della sua origine, almeno del suo successo. Alcuni trovano delle analogie fra il Cristianesimo ed il Buddismo (p. 293-294). — L'A. riprende la questione per proprio conto, con uno studio personale e diretto dei documenti e dei fatti, per venire alla conclusione della assoluta originalità ed indipendenza del Cristianesimo per quello che concerne i suoi riti sacramentali e le idee che vi sono connesse.

Il lavoro è un contributo alla storia delle religioni. Esso è anzitutto filologico e storico, ma ha pure un valore teologico, in quanto, come si disse, riesce ad una dimostrazione della assoluta originalità ed indipendenza del Cristianesimo di fronte ai riti pagani.

Un capitolo finale in cui l'A. parla della metodologia della scienza delle religioni mostra quali siano i criteri a cui egli si è inspirato nella composizione del suo lavoro = « Ricondurre la scienza delle religioni sul suo vero terreno, il terreno storico, preparato collo studio filologico rigoroso dei monumenti letterari ed altri di ogni religione particolare ». Questo ci potrà dare la vera storia di ogni religione; in seguito si potrà fare il confronto e stabilire per ognuna i punti di contatto e le differenze; infine si potrà ricercare l'origine delle rassomiglianze: le quali possono avere cause molteplici, generali o universali e speciali; non si dovrà concludere ad una dipendenza di origine, quando le rassomiglianze sono spiegate da altre ragioni; ed ancora, qualora si dovesse affermare una dipendenza storica, l'ultima parola spetta alla cronologia: essa deve dirci a quale religione si debba la paternità delle dottrine o dei riti comuni (p. 391-392). Ed a noi pare che l'A. si sia rigorosamente attenuto a questi criteri.

L'opera è divisa in quattro parti. Nella prima, di carattere puramente filologico, si studia l'origine ed il significato della parola *Sacramentum* presso Tertulliano. Con pazienza l'A. ha raccolto dalle opere di questo scrittore, esaminate secondo l'ordine cronologico, tutti i testi in cui occorre la parola *Sacramentum;* con bella sagacia ne indagò il vero pensiero; e qui ci dà il frutto delle sue ricerche, rendendo sempre ragione della sua interpretazione. — Tertulliano è il primo fra gli scrittori cristiani che usi la parola *Sacramentum* e la applichi ai riti cristiani; essa occorre più di 130 volte nei suoi scritti; ma ha un significato molto vario. L'A. classifica 12 sensi in cui T. usa la parola, allegandone per ognuno i testi relativi. Sta alla base il senso classico di *giuramento militare.* Abbiamo in seguito:

S. = rito di iniziazione pagana, mistero (complesso dei riti pagani);

S. = religione (culto-dottrina-disciplina);

S. = dottrina (fede oggettiva);

S. = rito o sacramento;

S. = segno;

S. = simbolo, figura, allegoria, allegoria profetica;

S. = *mysterium sacrum, res sacra et mysteriosa*;

S. = profezia;

S. = piano salutare e misterioso della Provvidenza;

S. = disciplina, l'elemento cioè esterno della religione che è norma pratica di vita.

Donde ha preso T. la parola *Sacramentum*, come vi ha annessi sensi tanto differenti, come sono questi fra loro collegati, ed in particolare come T. ha compreso sotto il medesimo nome i riti pagani ed i riti cristiani? — Tralasciando tutte le altre opinioni intorno all'origine ed al significato della parola Sacramento presso Tertulliano (cfr. p. 1-5) l'A. dimostra in particolare, contro Koffmane, che lo scrittore latino non desunse la parola *Sacramentum* dalla Volgata che rende così il greco μυστήριον, nè vi diede per significato primitivo quello di *res sacra*. Parimenti prova, contro l'opinione di Cumont, che non era usata presso i pagani la parola *Sacramentum* a designare i misteri religiosi, neppure quelli di Mitra. Nega pure che T. abbia desunto il significato della parola dall'uso popolare, che pure ebbe tanta parte nella formazione del nuovo linguaggio cristiano (p. 96-119); e stabilisce invece che T. è l'autore della nuova terminologia di *Sacramentum*. Egli sarebbe partito non direttamente dal senso etimologico della parola, ma dal senso classico che presso i Latini aveva assunto, di giuramento militare. Il giuramento, che essenzialmente consiste in una consecrazione alla divinità, era usato nei riti della iniziazione pagana: la quale mentre era una vera consecrazione, veniva considerata come un arruolamento o una milizia a cui si dava il nome: *ritu quodam sacramenti vetusto velut initiatis militibus* dice Tito Livio (X, 38); *da nomen sanctae huic militiae cuius non olim sacramento etiam rogaberis* dice Apuleio (Metam. XI, 15) a proposito dei fedeli di Iside. La lingua latina impregnata di terminologia militare, le espressioni di S. Paolo, di S. Clemente e dei Vangeli che paragonano la vita cristiana ad una milizia, il confronto colla iniziazione pagana ed il fatto del giuramento che l'accompagnava, avrebbero indotto dapprima Tertulliano a dare il nome di *Sacramentum* al rito di iniziazione tanto cristiana quanto pagana; quindi, per estensione, al complesso dei riti delle due religioni, ed in particolare al Battesimo cristiano che è il sacramento per eccellenza; generalizzandosi, si applica alla religione stessa, alla fede, oggetto precipuo del giuramento battesimale. Così, o per estensione del senso etimologico, o per estensione del senso classico, si raggrup-

perebbero tutti gli altri sensi che Tertulliano diede alla parola *Sacramentum*. L'A. però vuole che a questa prima idea fondamentale se ne aggiungesse una seconda, quella di mistero o di segreto (pp. 108-119).

Nella seconda parte del suo lavoro l'A. parla della iniziazione cristiana. Dato un rapido cenno agli scrittori anteriori e fatta qualche allusione agli scrittori contemporanei e posteriori, si ferma a Tertulliano; ed in base ai suoi scritti stabilisce quali fossero i riti di tale iniziazione (Battesimo con abluzione; Confermazione, con unzione - consignazione ed imposizione delle mani; Eucaristia, seguita dalla bevanda di latte e miele), quali le disposizioni necessarie, gli effetti catartici, soteriologici ed escatologici (specialmente in ordine alla risurrezione); ed infine raccoglie la dottrina generale di Tertulliano sui Sacramenti.

Nella terza parte compie un lavoro simile per l'iniziazione pagana, passando in rassegna ad una ad una le diverse religioni che ebbero contatto col Cristianesimo, e fermandosi in modo particolare sul culto di Mitra che del Cristianesimo fu l'avversario più formidabile. Speciale menzione merita in questa parte il punto ove l'A. cerca di ricostruire il modo preciso con cui si compivano i riti della iniziazione, intorno ai quali, come si sa, regnava il più grande silenzio. Ricordati i diversi gradi della iniziazione (κάθαρσις - μύησις - ἐποπτεία) e stabilito che il programma comprendeva τὰ δρώμενα, τὰ δεικνύμενα e τὰ λεγόμενα, indaga quale fosse il modo pratico con cui si svolgeva questo programma. Discute anzitutto le varie ipotesi finora proposte: della rappresentazione drammatica (Lobeck, Boissier, Lafaye), dell'esibizione dei simboli (Burckhardt, Rohde, Aurich), dei simboli e delle formole magiche (Foucart), della magia e del sonnambulismo o sonno estatico (De Jong, Du Prel). L'Autore è disposto a riconoscere in tutte queste ipotesi una parte di verità, ma le crede tutte insufficienti. E poggiato sopra un minuzioso esame del racconto di Apuleio che narra la sua conversione e la sua iniziazione ai misteri di Iside (il racconto più chiaro e più particolareggiato che si possegga sulla iniziazione), conchiude affermando che oltre alla rappresentazione drammatica, alla esibizione dei simboli o delle cose sacre (ἱερά), ed anche, se si vuole, ad effetti magici, si debba porre una *fantasmagoria*, reale od immaginaria, colla apparizione di spettri rappresentanti le diverse divinità, fantasmagorie che i Padri attribuivano ai demoni (pp. 220-221).

Dalla semplice lettura della 2ª e della 3ª parte si scorgono subito le differenze fra i riti pagani ed i riti cristiani, sia quanto alla materialità, sia quanto alle disposizioni richieste, sia quanto al valore morale ed ai loro effetti.

Ma di ciò l'A. tratta direttamente nella quarta parte, ove dopo un accurato parallelo mostra quanto sia fallace il processo di coloro i quali, contentandosi di semplici ravvicinamenti o di rassomiglianze generiche, non si peritano di proclamare la dipendenza di un rito dall'altro o la derivazione comune da un rito primitivo. Senza negare l'influsso di cause generali comuni, l'A. stabilisce che i riti cristiani, sia che si consideri la loro origine storica, sia che se ne consideri il contenuto ed il valore, appaiono essenzialmente diversi ed indipendenti dai riti pagani. Le rassomiglianze che esistono sono secondarie. Se plagio vi fu, questo fu dalla parte dei pagani, come già aveva detto Mommsen. Certo dal Cristianesimo prese molto la morale del Mitracismo e dell'Orfismo, come molto prese il Neoplatonismo; ed i tentativi di ristorazione pagana fatti da Giuliano l'Apostata furono foggiati sul Cristianesimo. Per contro, alla morte del Paganesimo, nulla poteva impedire che il Cristianesimo si appropriasse alcuni riti secondari per accrescere splendore ai riti propri o per sottrarli al pericolo di essere ripristinati superstiziosamente dal popolo.

Ecco il compendio del bel lavoro del De Backer. Egli dice di essere « *un débutant dans la carrière scientifique* » e di aver tentato un'impresa audace. Or noi siamo lieti di constatare che fin dall'inizio della sua carriera egli si è affermato in modo brillante, ed esprimiamo l'augurio che altre opere consimili egli abbia a regalarci, ove possiamo ammirare pari all'erudizione (la bibliografia citata è copiosissima) l'ingegno sagace e la destrezza. Due semplici appunti ci permettiamo. Avremmo desiderato che l'A. toccasse più direttamente e più diffusamente i rapporti fra la parola *mysterium* e *sacramentum:* dappertutto egli suppone che *Sacramentum* includa anche l'idea di mistero o di segreto; ma questo non sempre appare chiaro (cfr. p. e. p. 22). Il lavoro poi, ben ideato e ben condotto, ci pare tradire un po' troppo quasi il distacco di composizione delle singole parti: ciò che del resto implicitamente rivela lo stesso A. nella prefazione, e si manifesta talora nelle note bibliografiche. Ma ciò non toglie nulla all'unità dell'opera, nè in alcun modo ne sminuisce il pregio intrinseco.

E. M. Vismara.

EDMUND WEIGAND. **Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae.** Estratto da « Byzantinische Zeitschrift ». Leipzig, Teubner, 1911, pp. 26.

La data del viaggio della badessa spagnuola Eteria nell'Oriente, era stata fissata con sufficiente probabilità dal primo editore Gamurrini fra il 363 e il 394. Il *terminus a quo* era fornito da una notizia della pellegrina (20, 12 ed. Geyer in « *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII;* vol. XXXIX del « *Corpus Script. Eccl. lat. Vindob.* 1898, pag. 67 ss.) relativa ai limiti dell'impero persiano, che porterebbe all'età di Gioviano imperatore; il *terminus ad quem* era fornito da un'altra notizia dalla medesima fornita circa Edessa, ove si designano come luoghi tuttora distinti la *ecclesia* ed il *martyrium* di S. Tomaso, che, secondo il Chron. Edess., XXXVIII, furono riuniti in un solo luogo nel 394, quando le reliquie dell'Apostolo furono trasferite nella chiesa. Questa cronologia era più o meno esposta a discussione, ed a possibili ritocchi, ma in genere si riteneva come sicura epoca di composizione l'ultimo quarto del sec. IV.

Contro questa opinione comune concluse recentemente (1909) in una sua dissertazione K. Meister (1), il quale assegna la composizione della *Peregrinatio* alla prima metà del VI secolo. Egli non annette valore agli argomenti del Gamurrini e d'altra parte adduce una serie di indizi e prove dalle quali risulterebbe che lo scritto di Eteria non va oltre il VI secolo. Le principali di queste prove sono: *a*) il grande sviluppo del monachismo claustrale; *b*) l'insediamento di colonie monastiche sul monte Sinai; *c*) il digiuno quadragesimale esteso in Gerusalemme ad otto settimane, mentre nel 533 (lettera pasquale del patriarca Pietro) risulta essere stato in uso quivi tuttora il digiuno di sette settimane; *d*) Eteria parla della festa della Purificazione di Maria, che sarebbe stata introdotta in Gerusalemme solo dopo il 451; *e*) parecchie differenze di forma fra l'istruzione dei Catecumeni praticata in Gerusalemme e descritta da Eteria, e le Catechesi di S. Cirillo Gerosolimitano.

Il Weigand esamina questi argomenti e conchiude che l'ipotesi del Meister è insostenibile, troppo evidenti essendo le prove che persuadono a mantenere la cronologia prima stabilita dal Gamurrini, cioè la fine del IV secolo.

Ed anzitutto il Weigand respinge le conclusioni dal Meister dedotte dallo sviluppo del monachismo orientale. Questi giudica il

(1) Rheinisches Museum, N. F. 64, pp. 337-392.

progresso di tale sviluppo unicamente partendo dall'epoca della morte dei grandi archiegeti del monachismo cenobitico, Antonio († 356), Pacomio († 346), Ilarione († 371). Partendo da queste date il M. conchiude che lo sviluppo supposto dalla relazione di Eteria non possa essersi raggiunto se non dopo un tempo sufficiente. Ma, osserva il W., la data di morte di questi grandi organizzatori dell'eremitismo e del cenobitismo non segna *l'inizio* di queste forme monastiche, ma coincide già con un grado assai avanzato del loro sviluppo. Questo sviluppo inoltre è l'effetto di fattori diversi e costituisce nel suo insieme un fatto molto complesso, tale da non poterlo far dipendere dalla sola opera di alcuni personaggi. Queste forme monastiche hanno una stratificazione molteplice d'elementi varii, dei quali parecchi sono anteriori all'opera dei suddetti archimandriti; vi sono in quelle forme dei nuclei indigeni di Egitto e di Palestina, le cui origini sono affatto indipendenti dall'opera di quelli. Del resto la rapida propagazione del monachismo egiziano è attestata già da S. Atanasio. Riguardo alla colonizzazione cenobitica del Sinai, osserva il W., sarebbe al tutto inverosimile che mentre la Palestina e il deserto scitico e nitrico erano popolati nel IV secolo da migliaia di monaci, il Sinai con i suoi dintorni fosse stato lasciato da parte, mentre a quel luogo eran connessi tanti e così solenni ricordi biblici, che lo rendevano venerando per tutta la cristianità non solo dell'Oriente, ma eziandio dell'Occidente.

Ma vi sono indizi desunti pure dalla storia del monachismo e dalle notizie di Eteria, i quali costituiscono un saldo fondamento per la tesi opposta a quella del Meister. Il Weigand li espone (p. 6 ss.) insistendo specialmente sulla notizia relativa agli *aputattiti* (aputactitae) sorta di asceti menzionati parecchie volte nella Peregrinatio. Questi asceti sono da Eteria nominati insieme con gli altri monaci: « *visis etiam sanctis monachis vel aputactitis, tam viris quam feminis* (Geyer p. 70) »: « *non solum monachorum vel aputactitum* (Geyer p. 100) », coi quali vengono posti allo stesso livello. Ciò dimostra che a quel tempo questi asceti, che insieme con altre forme (per es. i *remoboth* di cui parla S. Gerolamo Ep. XXII, 34) costituivano un monachismo autoctono di Palestina, non erano ancora tenuti in concetto di setta eretica come lo furono più tardi, quando la loro refrattarietà ad assecondare le vedute della gerarchia ed il loro antagonismo verso le istituzioni monastiche più regolari e organizzate, li pose man mano sul terreno eterodosso. Come tali sono designati già nel 375 da S. Epifanio (Haer. LXI)

e da S. Basilio (Ep. 199, can. 47, Migne Gr. XXXII, 729-732): Onde appare che Eteria parla di questi asceti in un'epoca in cui il loro carattere eterodosso, se già cominciava a manifestarsi e ad essere notato qua e là, era ancora tuttavia agli inizi e in buona parte la loro istituzione godeva ancora una riputazione sufficientemente buona.

Altro particolare della storia del monachismo orientale che si oppone alla tesi del Meister è il silenzio totale di Eteria riguardo agli Stiliti. Lo stilitismo introdotto e accreditato da Simeone Stilita (459), era un tale fenomeno che non poteva non richiamare l'attenzione di questa pia badessa, che intraprese il viaggio d'Oriente bramosa di vedere e conoscere insieme con i Luoghi Santi anche le istituzioni monastiche di quei paesi. Tanto più che nello stesso Oriente lo stilitismo era in grande onore.

Ancora nota il W. contro la tesi del M. il particolare abbastanza sorprendente, che un'amica di Eteria è chiamata « *amicissima diaconissa Marthana* », mentre l'istituzione delle diaconesse, in fiore nelle origini cristiane, scomparve presto dalle usanze ecclesiastiche, e per l'Occidente vi sono decisioni sinodali (Orange c. 26 an. 441 ecc.) che pongono da parte quest'uso.

Altri indizi favorevoli alla cronologia gamurriniana addita il W. nello sviluppo della gerarchia, che nella Peregrinatio non presenta i caratteri che vi si dovrebbero riscontrare se questa fosse stata scritta nel sesto secolo. Lo stesso osserva quanto alle usanze liturgiche. Anzichè favorire le tesi del M., queste, come sono ampiamente e minuziosamente descritte da Eteria, dimostrano uno stadio ancora assai arcaico nella loro fisionomia, nella quale alcuni tratti caratteristici non si saprebbero trasportare nel VI secolo. Tali sono alcuni particolari relativi al rito battesimale e l'uso di predicare durante la messa solenne tutti i presbíteri per turno e da ultimo il vescovo. Quanto alle differenze notate dal M. nell'uso battesimale descritto da Eteria in confronto alle Catechesi di Cirillo, il W. afferma che da un più accurato esame e da raffronti con S. Gerolamo risulta che fra il rito del Catecumenato del 350 e del 390 non esistono differenze sostanziali.

Quanto all'argomento che sembrerebbe più forte per la tesi del M., cioè l'accenno di Eteria al digiuno di otto settimane nella Quaresima, mentre nel 533 appare in uso in Palestina il digiuno di sette settimane, il W. ragiona diversamente dal M. e giunge alla conclusione opposta. Dal fatto che al tempo del Patriarca

Pietro di Gerusalemme (524-552) si usava digiunare sette settimane, non si deduce per sè che l'usanza accennata nella *Peregrinatio* debba essere più recente. Infatti la durata di questo digiuno e le sue modalità non furono eguali sempre nè ovunque nel corso dei primi sette secoli, e lo stesso Giovanni Damasceno parla dell'uso di digiunare otto settimane, come fondato nella tradizione (ἐξ ἀγράφου παραδόσεως); che se Anastasio Sinaita la definisce come usanza eretica ariana, ciò significa soltanto che la questione era controversa e le opinioni in proposito, ispirate più o meno talora ad ardore di partito, erano divise e discordi.

Il W. argomenta contro il M. anche dall'eortologia. A questo proposito rigetta l'affermazione che la festa della Purificazione di Maria, di cui parla Eteria, sia stata introdotta solo dopo il 451. Il M. qui ha attribuito alla cosa ciò che è proprio solo del nome di essa: è il titolo di « festum Purificationis Mariae » che deve riguardarsi come di uso e di origine occidentale, e che quindi non apparisce nella terminologia liturgica gerosolimitana. Eteria denomina col linguaggio del suo paese una festa che in Palestina era chiamata diversamente. Tale festa è antica quanto le origini liturgiche, ma il suo carattere in antico era alquanto diverso; in essa infatti la B. V. aveva parte secondaria e la solennità versava tutta intorno al Salvatore, formando un episodio del ciclo liturgico della Natività di N. S. (Epifania).

Altre osservazioni seguono a rincalzo della cronologia recetta e contro la ipotesi del Meister. La dimostrazione del Weigand è chiara e positiva e le sue conclusioni pongono in una saldissima verisimiglianza la cronologia sostanzialmente già proposta dal Gamurrini.

S. Colombo.

Dr. H. U. Meyboom. **Clemens Alexandrinus**. Leiden, A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1912, pp. IV-256.

Dopo la ricca letteratura finora comparsa su Clemente Alessandrino sia in monografie a parte, sia in articoli sparsi per le varie riviste, sia incidentalmente in opere di maggior estensione, cominciava ormai a farsi sentire il bisogno d'un lavoro, che subito mettesse lo studioso al corrente di ciò che gli sarebbe indispensabile conoscere di quella letteratura, risparmiandosi così una non

lieve fatica di ricerche. A questo bisogno soddisfa ora, se non in tutto almeno in parte, l'opera recente del Meyboom, nella quale l'autore ha potuto mettere a contributo una quantità di lavori anteriori, antichi e recenti.

Dei più importanti autori che cita sui diversi argomenti da lui svolti, egli cerca di dare il concetto e le idee dominanti, riserbandosi poi di aderire alle asserzioni dell'uno piuttosto che dell'altro, anche, talvolta, lasciando la questione insoluta, senza pronunziarsi per alcuna delle soluzioni proposte. I vari punti della dottrina di Clemente Alessandrino ce li espone per lo più colle parole stesse dell'autore, servendosi d'una sua propria versione, destinata a comparire nella collezione olandese « *Oud-christelijke geschriften in nederlandsche vertaling* », versione fatta sul testo dell'edizione dindorfiana, riveduta su quella recente dello Stählin. Come dice il Meyboom stesso nella brevissima prefazione, questo lavoro non doveva riuscire affatto nuovo, specialmente per i suoi connazionali studiosi di teologia, perchè una parte dei capitoli ond'esso è composto, erano già comparsi prima qua e là per le riviste, ed ora furono soltanto ritoccati e combinati in un tutto organico, sì che potesse offrire al lettore un saggio « non troppo incompleto » su Clemente Alessandrino e i suoi scritti.

Nel primo capitolo sono semplicemente esposti i risultati a cui sono giunti gli studiosi sulla vita e le opere del grande catecheta d'Alessandria, risultati in parte ancora incerti, specie per quel che riguarda la cronologia e la composizione delle opere. Ho detto *semplicemente esposti,* intendendo con ciò notare una delle caratteristiche del lavoro del Meyboom, la mancanza in massima della discussione, limitandosi l'autore per lo più alla semplice esposizione dei fatti più o meno certi constatati dalla critica. Ora, se ciò può lasciare alquanto deluso il lettore che ama la ricerca minuta e la disquisizione ampia e profonda, d'altra parte è pienamente conforme allo scopo dell'opera, che è quello di mettere lo studioso al possesso di quanto è necessario e si può sapere di positivo su Clemente Alessandrino, di facilitarne in tal modo la lettura delle opere e l'intendimento del pensiero, e di porre in lui un buon fondamento ed una solida base per studi ulteriori più ampi e meglio approfonditi. Soltanto con questa considerazione si può spiegare il troppo fugace accenno fatto a questioni di massima importanza per il nostro autore, come per esempio a quella del rapporto degli Stromati col Protreptico e col Pedagogo ed alla tesi

ardita brillantemente sostenuta dal de Faye nell' opera « *Clément d'Alexandrie* - Paris, 1898, 2e éd. 1906.

Ecco come se la sbriga a proposito di tale questione. Parlando dell'VIII libro degli Stromati, che si limita a chiamare « blijkbar een fragment en daarenboven van eigenaardigen inhoud » degli *Excerpta ex Theodoto* e delle *Eglogae propheticae,* ove, secondo lo Zahn « abbiamo da fare con un materiale di diverso genere destinato al libro ottavo o da esso tolto, un assieme non troppo grande per non lasciare ancora luogo a quello che poi mancò all'attuazione del piano di Clemente » — aggiunge (p. 19): « Eugenio de Faye, al contrario, autore d'un'opera su Clemente Alessandrino, mosso dall'impressione dell'epiteto διδασκαλικός da Clemente dato al Λόγος, credette che al Παιδαγωγός non dovesse seguire un'opera come gli Stromati, ma più precisamente un διδάσκαλος, un'opera di un carattere essenzialmente dottrinale. A questa sarebbe stato destinato tutto il materiale frammentario. Nei capitoli di questo lavoro sarebbe stata accolta tutta la materia di cui Clemente promise la trattazione, ma che poi non diede. Gli Stromati furono tutt'al più un *hors d'œuvre* ». Ed in mezzo a queste opinioni divergenti, senza discutere una piuttosto che l'altra, se la sbriga col dire che « non si può dare la cosa per vinta nè all'uno nè all'altro, ma si deve chinare il capo sotto l'inconsolabile persuasione che sopra una buona parte dell'attività di Clemente come scrittore giace per ora un velo impenetrabile ».

Anche la questione delle fonti non lo preoccupa troppo. Rarissimi sono i casi ove nell'esposizione d'un pensiero dell'autore sia fatto cenno a fonti anteriori od a raffronti con scrittori greci o giudaici, o cristiani precedenti. Non già che il Meyboom neghi quelle fonti o le stimi inutili, ma non crede opportuno intralciare la sua esposizione con soverchie osservazioni secondarie. Là dove è portato dalla forza dell'argomento a parlarne, verso la fine del secondo capitolo ed il principio del terzo, tiene l'opinione comunemente accetta che « lo studio filosofico di prima mano si riduce in Clemente a una certa conoscenza di Platone e di Filone, mentre tutto il rimanente materiale filosofico gli è pervenuto per via secondaria da fonti indirette consistenti in lavori di compilazione ». Egli non sdegna le conclusioni e la buona volontà esplicata dal Gabrielsson in questa materia, ma aggiunge « a patto che tenga conto del monito del de Faye, *ne pas exagérer.* Per chi ha messo fuori un'ipotesi, la tentazione di sostenerla ad ogni costo è grande ».

Fedele invece a quanto s'è proposto di raggiungere, non lascia luogo o passo atto a svelarci un qualche aspetto dell'Alessandrino, che non ce lo metta davanti, ora in forma indiretta ora letteralmente, traducendo il testo. Così dopo aver esposto ancora nel capitolo primo, come in un quadro, i principali argomenti svolti nel Protreptico, nel Pedagogo, negli Stromati, e dopo averci fatto parlare a lungo l'autore stesso sulla natura, sul carattere e sullo scopo dell'opera più importante, gli Stromati, viene a diffondersi abbastanza minutamente nei capitoli seguenti sul rapporto di Clemente Alessandrino colla filosofia (capo II) e colla cultura contemporanea (capo III) trattando i singoli rami di quest'ultima ad uno ad uno (l'astronomia, la geometria, la musica, la pittura, l'aritmetica, la dialettica ecc.).

Nel capitolo IV parla del rapporto di Cl. Aless. colla Sacra Scrittura, mettendo a contributo su tale argomento specialmente i lavori del Kutter « *Clemens Alex. und d. N. T.* » (1897), dello Stählin « *Cl. Alex. und d. Sept.* » (Nürnberg 1901), del Dausch e d'altri. Seguono i capitoli Gods- en Logosleer (V), Anthropologie (VI) Soteriologie (VII), Zedeleer (VIII), Kerkelijk standtpunt (IX), Ketterbestrijding (X) e Kemmerkende bijzonderheden der werken naar vorm en inhoud (XI e ultimo). Quasi tutti questi argomenti erano già stati oggetto speciale di trattazioni anteriori, anzi il tema trattato nel capitolo VIII, la morale, vantava già a suo onore una serie di scritti piuttosto ampi e diffusi, quali quello del Winter, del Basilakes, dell' Ernesti, del Capitaine, per non citare che i più notevoli; per questa parte si capisce come poco di nuovo si possa attendere in un lavoro d'indole generale e di mole non troppo voluminosa. Opera in gran parte nuova compì invece il Meyboom nel decimo capitolo, ove parla lungamente del contegno di Clemente Aessandrino di fronte all'eresia in generale ed alle singole sette eretiche in particolare, rilevando in tal modo, l'alta importanza del nostro autore, come fonte tra le scarse rimasteci sull'eresia nei primi tempi della Chiesa.

Chiude il lavoro un apparato critico piuttosto ampio, senza però avere la pretesa d'essere completo.

Narzole.

GIOVENALE GIACCARDI.

RIVISTE

Archivum Franciscanum historicum, Ann. VI (1913), fascic. 1° (Januarius).

I. Discussiones: P. Livarius Oliger, *Textus antiquissimus epistolae S. Francisci de Reverentia Corporis Domini in Missali sublacensi (Cod. B. 24 Vallicellanus)* (con tavola), pp. 3-12. — P. Parthenius Minges, *De relatione inter Proœmium* Summae *Alexandri Halensis et Prooemium* Summae *Guidonis Abbatis,* pp. 13-22. — Pierre Duhem, *François de Meyronnes, O. F. M et la question de la rotation de la terre,* pp. 23-25. — Sac. Salvatore Barsotti, *Il Santuario della Madonna di Montenero presso Livorno nel suo primo secolare periodo retto dai Frati del Terz' Ordine di S. Francesco (1341-1441),* pp. 26-44. — P. Lorenzo Pérez, *Historia de las Misiones de los Franciscanos en las islas Malucas y Célebes* (continuabitur), pp. 45-60. — II. Documenta: P. Paschalis Anglade, *Descriptio novi codicis* Dicta IV Ancillarum S. Elisabeth *exhibentis,* pp. 61-75. — P. Ferdinandus Doelle, *Sermo S. Iohannis de Capistrano, O. F. M. ineditus de S. Bernardino Senensi, O. F. M.,* pp. 76-90. — P. Benvenutus Bughetti, *Duo codices Archivi Nationalis Florentini Ordinem Clarissarum spectantes* (fine). — *II. Documenta ad historiam Monasterii S. Guillielmi prope Ferrariam Ord. S. Clarae* (con due tavole), pp. 91-117. — Dr. Theodorus von Liebenau, *Documenta quaedam circa vitam Fr. Thomae Murneri O. M. Conv.* (fine), pp. 118-128. — P. Teodosio Somigli, *La francescana spedizione in Etiopia del 1451-54 e la sua relazione del P. Remedio Prutki di Boemia,* pp. 129-143. — P. Michael Bihl, *Documenta inedita Archivi Protomonasterii S. Clarae Assisii* (fine), pp. 144-155. — III. Codicographia: P. Athanasius López, *Descriptio codicum Franciscanorum Bibliothecae Riccardianae Florentinae* (continuazione), pp. 156-167. — IV. Bibliographia, pp. 168-195. — V. Chronica, pp. 196-207.

Roma e l'Oriente, Anno II, N. 23, 25 Sett. 1912.

Litterae Apostolicae, pp. 261-262. — Ἡ περὶ τοῦ Filioque γνώμη τῆς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς Ἐκκλησίας, pp. 263-271. — *L'Epifania nella Chiesa Greca* (continuazione), pp. 272-283 [Con maggior precisione si attribuisce a S. Gregorio Nazianzeno il merito dell'innovazione liturgica che trasferiva al 25 dicembre la festa del Natale di Cristo, ad imitazione degli usi di Roma]. — *La preghiera liturgica in rapporto all'unione delle Chiese* (continuazione, v. fasc. 22, pp. 197), pp. 284-289. — G. Gabrieli, *Agiologia franco-gotica in territorio italo-greco,* pp. 290-302 [Del culto di S. Brizio e di S. Niceta nel territorio italo-greco di Salento. Qui si riassume la vita di S. Brizio (continua)]. — *Il Catechismo albanese di Luca Matranga* (1592) (fine), pp. 303-314. — Rivista della stampa. — Spoglio delle Riviste. — Cronaca.

Id., Anno II, N. 24, 25 Ottobre 1912.

Constitutio Apostolica de SS. Eucharistia promiscuo ritu sumenda, pp. 325-332. — Vladimiro Zabughin, *Il XXIII Congresso eucaristico internazionale di Vienna e gli Orientali,* pp. 333-34. — A. Baumstark, *Le liturgie orientali e le preghiere « Supra quae » e « Supplices » del canone romano,* pp. 348-358 [v. N. 25]. — G. Gabrieli, *Agiologia franco-gotica in territorio italo-greco* (continuazione), pp. 359-367 [Degli atti del martire S. Niceta; della traslazione del corpo del martire a Mopsuestia e poi a Venezia]. — *La preghiera liturgica in rapporto all'unione delle Chiese,* pp, 368-379 [continua]. — Rivista della Stampa. — Cronaca.

Id., Anno III, N. 25, 25 Novembre 1912.

La costituzione Apostolica sul rito promiscuo nella Comunione, pp. 3-6. — *La preghiera liturgica in rapporto all'unione delle Chiese,* pp. 7-22. — *L'Epifania nella Chiesa Greca* (continuazione), pp. 23-31 [Si tratta del contenuto liturgico della festa dell'Epifania, cioè della triplice commemorazione della venuta dei magi, del Battesimo di Gesù e del miracolo di Cana: essa ebbe varie fasi, e solo assai tardi si riuscì a formare una tradizione unica ammessa ugualmente da tutte le chiese d'Occidente].— *Questioni religiose greco-slave negli scrittori del rinascimento* (seguito), pp. 32-48. — A. Baumstark, *Le liturgie orien-*

tali e le preghiere « Supra quae » e « Supplices » del canone romano (continuazione), pp. 49-54 [Nell'antica liturgia, sia dell'Egitto, sia anche di Antiochia, subito dopo l'anamnesi trovavasi un tratto parallelo alle preghiere occidentali *Supra quae* e *Supplices* là dove nel testo definitivo della liturgia di S. Marco o, secondo la denominazione copta, di S. Cirillo e nel formulario eucaristico del l. VIII delle Costituzioni Apostoliche ha trovato il suo posto l'epiclesi pospositiva dello Spirito Santo dal sec. v comune a tutte le liturgie dell'Oriente]. — *Le antichità cristiane d'Oriente ed i Turchi,* pp. 55-56. — Rivista della Stampa. — Spoglio di Riviste. — Cronaca.

Id., Anno III, N. 26, 25 Dicembre 1912.

La nuova diocesi greca in Ungheria, pp. 69-74. — *Il defunto Patriarca di Costantinopoli Gioachino III,* pp. 75-87. — A. Baumstark, *Le liturgie orientali* ecc. (continuazione), pp. 88-96 [Dopo d'aver discusso dei profondi mutamenti subiti dall'epiclesi nella liturgia bizantina di S. Basilio, che risale all'uso liturgico di Cappadocia, anche dopo il v secolo, si conchiude che « anche in Cappadocia, come in Egitto e ad Antiochia, nella sua forma assolutamente originaria la preghiera immediatamente seguente all'anamnesi non era un'epiclesi, ma un parallelo del « Supra quae » e del « Supplices » del canone romano della Messa (continua)]. — *La missione dei monaci Basiliani d'Italia in Albania. Relazioni e lettere* (continua), pp. 97-117. — *Vita religiosa nel Montenegro,* pp. 118-119. — Cronaca.

Id., Anno III, N. 27, 25 Gennaio 1913.

Λαϊκὴ κατήχησις, pp. 133-140. — *La morte di un uomo dall'animo irrequieto,* pp. 141-147. — A. Baumstark, *Le liturgie orientali* ecc. (cont. e fine), pp. 148-158 [La liturgia di Gerusalemme e di Alessandria non possedeva in origine un'epiclesi pospositiva, ma una prepositiva, e quando venne cambiata la posizione precedente dell'epiclesi con la seguente, dovette cedere ad essa una preghiera affine se non anche al *Supra quae,* almeno al *Supplices* dell'Occidente. Si conchiude coll'ammettere: a) che l'epiclesi, come preghiera seguente all'anamnesi, per invocare la discesa dello Sp. S. per la transustanziazione degli elementi eucaristici, è ben lungi dall'essere un fenomeno antichissimo; b) mentre molto più antica è la preghiera, sopravvivente nel *Supra quae* e nel *Supplices,* che Dio accolga i doni sacrificali già transustanziati, e originariamente si riattaccava da per tutto

all'anamnesi, costituendo il trapasso all'altra preghiera che i fedeli fossero partecipi di tutti i frutti del sacrificio; c) La vera e propria epiclesi introdotta dopo l'anamnesi allontanò poi in proprio favore i paralleli del *Supra quae* e del *Supplices*. Il B. è poi di parere che l'epiclesi pospositiva del papiro di Dêr Balizeh sia da considerarsi come un rifacimento d'un testo più antico, nel quale s'invocava non la discesa dello Spirito, ma quella del Logos stesso]. — *La missione dei monaci Basiliani d'Italia in Albania,* pp. 159-166. — *L'epifania nella Chiesa Greca*, pp. 167-178 [Ancora della commemorazione dei Magi nella Epifania, e del miracolo alle nozze di Cana. — La divergenza tra la Chiesa Latina e la Greca nella celebrazione dell'Epifania è più apparente che reale, e ambedue mantengono il carattere fondamentale e iniziale della festa, sebbene sotto un'espressione differente *(continua)*]. — Rivista della Stampa. — Cronaca.

Analecta Bollandiana, tomus XXXI, fasc. IV, 15 Novemb. 1912.

† Albert Poncelet, *Les biographes de Ste Amelberge,* pp. 401-409 [Contrariamente all'opinione del P. Du Sollier, la Vita di S. Amelberga non sarebbe l'opera dell'abate Thierry de Saint-Trond († 1107); tuttavia la compilazione di essa risale all'epoca di questo agiografo]. — Paul Peeters, *S. Antoine le néo-martyr,* pp. 410-450 [Testo etiopico della *Passio* (inc. Hoc est certamen Antonii recentioris martyris, qui in urbe Raqqa martyr factus est, die XVII mensis iacatit). Testo arabo della stessa (inc. Historia Antonii Agareni, viri Qoraisitae, qui in urbe Raqqa martyrium fecit, tempore Haruni Rasid)]. — François Van Ortroy, *S. François d'Assise et son voyage en Orient,* pp. 451-462 [Si discutono le conclusioni di Hermann Fischer (Der heil. Franziskus von Assisi während der Jahre 1219-1221, Freiburg Schw., O. Gschwend, 1907), premettendo che «sans méconnaître la valeur historique des écrits de Thomas de Celano et de Jourdain de Giano, il semble en avoir tenu trop peu compte dans l'élaboration d'une thèse, où l'élément conjectural et les affirmations hasardeuses du *Speculum perfectionis* occupent une place beaucoup trop belle]. — † Albert Poncelet, *La translation de S. Hugues de Lincoln*, pp. 463-465 [Testo di brani inediti da un ms. della Bibl. Capit. di Novara]. — Bulletin des publications hagiographiques, pp. 466-517. — Ulysse Chevalier, *Repertorium hymnologicum. Addenda et corrigenda.*

Id., Tom. XXXII, fasc. 1, 1913.

Godefroid Kurth, *Un poeme en l'honneur de saint Edmond de Cantorbéry,* pp. 5-9 [Il ms. della Vaticana, da cui il K. estrasse il poemetto (vv. 56), è il Palatinus lat. 443, del XIII o del principio del XIV secolo]. — Mario Esposito, *La vie de sainte Vulfhilde par Goscelin de Cantorbéry*, pp. 10-26 [L'E. dà il testo di questa «Vita» ricavata da un ms. del Trinity College a Dublino, riproducendo esattamente l'ortografia del ms. Vi si trovano alcuni vocaboli non conosciuti al Ducange, e sono; almifer, comministra, cortinare, incaptabilis, patrocinatio, pinafora, prophetaliter, quietio, tendiculum, tetrapolis]. — Charles Van de Vorst, *La translation de saint Théodore Studite et de saint Joseph de Thessalonique,* pp. 27-62 [La discussione termina colla pubblicazione di un testo greco (un'orazione) dal ms. 1456 della Biblioteca Naz. di Parigi (sec. XI). In questa orazione, osserva il V., « ont peut constater l'application des lois de W. Meyer, telles qu'elles ont été complétées par M. Maas (Cfr. Byz. Zeitschrift, XI (1902), 505 sgg.). À la fin des membres l'accent affecte régulièrement une des trois syllabes finales, de préférence l'antépénultième ou la dernière; et celle qui porte l'accent est précédée de 2, 4 ou 6 syllabes atones; il n'est pas rare néanmoins que l'auteur s'écarte de ces règles et admette 5, 3, parfois 1 ou même *zero* syllabe atone »]. — Hippolyte Delehaye, *Le culte des Quatre Couronnés à Rome,* pp. 63-71. — Bulletin des publications hagiographiques, pp. 72-120. — Appendice: Ulysse Chevalier, *Repertorium hymnologicum,* pp. 33-80.

Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes, troisième année, N. 1, 15 Janvier 1913.

Pierre Batiffol, *Le règlement des premiers conciles et le règlement du sénat,* pp. 3-19 [La procedura in uso nelle riunioni episcopali, quale risulta dalle lettere di S. Cipriano, era foggiata su quella del Senato di Roma. *Concilium* presso S. Cipriano designa in genere *assemblea deliberante;* i momenti della procedura, analogamente alle consuetudini senatoriali, erano: la *relatio,* la *rogatio sententiae,* la *votazione per discessionem* e conseguente formulazione del *decretum;* quest'ultimo è l'equivalente del *Senatusconsultum* romano].— Jacques Zeiller, *La question du pape Libère,* pp. 20-51 [Stabilita in massima l'autenticità delle lettere liberiane contenute nei « Fragmenta historica » di Ilario pictaviense, si conclude, contro le ipotesi del p. Savio

S. J. e dello Chapman, che Liberio sottoscrisse nel 357 la formola di Sirmio del 351, non eterodossa, ma redatta in termini vaghi, e che abbandonò momentaneamente la causa d'Atanasio. La condotta del pontefice non include alcuna definizione men che ortodossa; soltanto costituirebbe un atto di parziale dedizione di fronte al dispotismo imperiale ed ai raggiri della fazione antinicena]. — Notices et communications: D. Germain Morin, *Pour l'authenticité de la lettre de S. Jérôme à Présidius,* pp. 52-60 [Testo critico dell'epistola geronimiana ad Praesidium, finora dagli editori relegata fra gli apocrifi; la sua autenticità viene affermata e stabilita mediante numerose e decisive analogie di locuzione esistenti fra essa e gli altri opuscoli geronimiani d'autenticità incontestata]. — Comptes rendus, pp. 61-72. — Notes bibliographiques, pp. 72-80.

Revue d'histoire ecclésiastique, quatorzième année, N. 1, 15 Janvier 1913.

G. Kurth, *Étude critique sur la vie de sainte Geneviève*, pp. 5-80 [Negata l'ipotesi del Krusch, che l'autore della « Vita Genovefae » abbia utilizzato Gregorio di Tours, Venanzio Fortunato, la « Vita Gertrudis » e Beda Venerabile, si afferma l'autenticità della Vita stessa, il cui testo originario tuttavia andò soggetto a ritocchi posteriori. Si ammette col Krusch che autore ne sia stato un monaco dell'abbazia di S. Genoveffa in Parigi]. — E. Vykoukal, O. S. B., *Les examens du clergé paroissial à l'époque carolingienne,* pp. 81-96 [Contiene: 1. L'examen des ordinands; 2. L'examen des clercs étrangers; 3. L'examen quadragésimal; 4. L'examen à l'occasion de la visite canonique; 5. L'examen par les Missi; 6. Les examens synodaux; 7. L'examen par écrit]. — E. Lesne, *La dîme des biens ecclésiastiques au IX^e^ et au X^e^ siècles* (suite, à suivre), pp. 97-112 [§ VI, Les bénéficiaires des dîmes de l'indominicatum ecclésiastique. — 1. Les services hospitaliers. 2. La mense conventuelle.]. — Compte rendus, pp. 113-186. — Chronique, pp. 187-248. — Bibliographie.

Revue de l'Orient chrétien, deuxième série, tom. VII (XVII). — 1912, N. 4.

S. Grébaut, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine.* III. *Traduction du Qalémentos* (suite), pp. 337-346 [Testo in francese capp. III-VIII]. — F. Nau, *La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit*

(texte syriaque et traduction française), pp. 347-389 (à suivre). — L. Delaporte, *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale de Paris* (suite), pp. 390-394. — M. Chaîne, *Une homélie de saint Grégoire de Nysse traduite du copte, attribuée à saint Grégoire de Nazianze*, pp. 395-409 (à suivre) [Testo copto e francese d'un'omilia di S. Gregorio di Nissa sulla divinità del Figlio e dello Sp. S. e sulla fede di Abramo, Migne G., XLVI, col. 553 ss.]. — J. Babakhan, *Essai de vulgarisation des homélies métriques de Jacques de Saroug*, pp. 410-426. — Mélanges. — S. Grébaut, *Un miracle de Notre-Seigneur*, pp. 427-431 [Testo etiopico d'un frammento degli « Atti d'Andrea e Mattia nella città degli antropofagi », che ha riscontro con un testo etiopico intitolato « Miracoli di Nostro Signore » che verrà pubblicato in seguito]. — Bibliographie, pp. 432-449.

Byzantinische Zeitschrift, XXI Band, 3 und 4 (doppel-) Heft ausgegeben am 3 Januar 1913.

I. Abteilung. — C. de Boor, *Suidas und die Konstantinsche Exzerptsammlung*, pp. 381-424. — Karl Praechter, *Falsche Konjekturen Bernhardys zu Suidas*, pp. 425-430. — Ed. Luigi De Stefani, *Il Lessico ai Canoni giambici di Giovanni Damasceno secondo un ms. romano*, pp. 431-435. — Paul Maas, *Literarisches zu der Vita Euthymii ed. C. de Boor, Berlin, 1888*, pp. 436-440. — D. Serruys, *Note sur le manuscrit de Psellus: Parisinus 1182*, pp. 441-447. — J. de Ghellinck S. J., *L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental*, pp. 448-457. — W. Weyh, *Ein byzantinischer Reflex in der Grallegende*, pp. 458-460. — † Th. Preger (B. Pantchenko), *Studien zur Topographie Konstantinopels, IV. Ein anonymes Verzeichnis der Tore und Inschriften an den Mauern Konstantinopels im XVI Jahrhundert im Cod. Vindob. hist. gr. 94*, pp. 461-471. — Jenö Darkó, *Die auf die Ungarn bezüglichen Volksnamem bei den Byzantinern*, pp. 472-487. — Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Vier Freskoköpfe aus dem Kreuzkloster bei Jerusalem* (mit 4 Abbildungen auf 1 Tafel), pp. 488-490. — Johann Herzog zu Sachsen, *Neue Beiträge zur Kenntnis der Verehrung und Ikonographie des heiligen Spyridon* (mit 2 Abbildungen), pp. 491-495. — W. Lüdtke, *Zu Heiberg. Ein griechisches Evangeliar.* — id., *Eine Handschrift des Euergetis-Klosters?*, pp. 496-497. — II. Abteilung. — Besprechungen, pp. 498-551. III. Abteilung. — Bibliographische Notizen und kleinere Mitteilungen, pp. 552-678.

Zeitschrift für katholische Theologie. Quartalheft 1913.

Abhandlungen: Josef Stiglmayr, *Zur Priorät des « Octavius » des Minucius Felix gegenüber dem « Apologeticum » Tertullians*, pp. 221-243 [Messi da parte gli argomenti dell'Harnack e dello Heinze in favore della priorità di Tertulliano, si espongono alcuni indizi dai quali si dovrebbe dedurre con certezza la priorità di Minucio F.]. — Bernhard Poschmann, *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit* (zweiter Artikel). *Die dogmatischen Voraussetzungen der cyprianischen Busspraxis*, pp. 244-265. — Franz Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod* (erster Artikel), pp. 266-318. — Literaturberichte: A. Uebersichten. H. Bruders, *Werke über die Erklärungen des Messritus; ihre Schwierigkeiten bei geschichtlichen Darlegungen*, pp. 319-332 [Relazione sugli studi di D. P. Cagin intorno alla formazione del Canone romano]. — B. Rezensionen und kürzere Besprechungen von Einzelwerken, pp. 312-393. — Analekten, pp. 394-456. — Literarischer Anzeiger.

Dall'**Athenaeum**, vol. I, fasc. II, Aprile 1913.

Agostino Pennisi, *Le controversie penitenziali dei primi secoli e l'antico monachismo*, pp. 175-193 [Dopo una rapidissima storia della prassi tenuta dalla Chiesa nella remissione dei peccati, nella quale si vede prevalere il sentimento dell'indulgenza sul rigorismo, si cerca di presentare il monachismo d'Oriente come una violenta reazione alla prassi indulgente della Chiesa riguardo alle colpe commesse dopo il battesimo: il fervore della penitenza conduceva il monachismo a rinnovare e bandire le idee puritaniste di Montano, di Tertulliano e di Novaziano, già condannate; quelli che salvarono il monachismo da questi eccessi, sì che non divenisse una nuova setta ereticale, furono i grandi Maestri del Monachismo. L'opera di Teodoro, e soprattutto quella di Antonio, lo ricondusse sulla buona via, e da allora in poi anche il monachismo fu per l'indulgenza in materia penitenziale].

Dal **Bulletin de Littérature ecclésiastique**, Février 1913 (n. 2).

F. Cavallera, *À propos d'un compte rendu*, pp. 79-88 [Il Jugie risponde a una recensione fatta dal C. sulla sua opera « Nestorius et la controverse nestorienne » (v. *Bull. d. Litt. eccl.*, nov. 1912,

pp. 409-11). A questa risposta riportata per intero il C. fa alcune osservazioni: si tratta specialmente del concetto di *natura,* di *ipostasi,* del significato di *prosôpon* in Nestorio].

Id., Mars, 1913 (n. 3).

F. Cavallera, *Le Trésor de la Foi orthodoxe de Nicetas Acominatos Choniate,* pp. 124-137 [Brevi cenni sui mss. di Niceta e analisi della sua opera].

Dai **Theologische Studien und Kritiken,** Jahrgang 1913, drittes Heft (1 Aprile 1913).

Bernhard Weiss, *Der Gebrauch des Artikels bei Eigennamen. Exegetische Studie,* pp. 349-389 [Contiene: I. Der Artikel bei den Bezeichnungen Jesu. II. Der Artikel vor Eigennamen überhaupt. III. Der Artikel bei Ortsnamen]. — Konrad Köhler, *Textkritische Bemerkungen zu der Perikope vom Sorgen im Lukasevangelium,* pp. 452-461 [Luc. XII, 22-31 presenta un andamento meno regolare e stilisticamente inferiore alla pericope corrispondente in Matth. VI, 25-34].

BIBLIOGRAFIA

E. A. Abbott. Light on the Gospel from an ancien poet. Cambridge, University Press, 1912, pp. 668. Sh. 12.6.

Agostino (S.). V. Bibliothek der Kirchenväter.

R. Aigrain. Manuel d'épigraphie chrétienne. 1re partie: Inscriptions latines. 2e partie: Inscriptions grecques (Choix de textes pour servir à l'étude des sciences ecclésiastiques. Fasc. 653-654; 663-664). Paris, Bloud, 1912-1913, pp. 126 e 126, in-16. Fr. 1.20 il vol.

A. Alivizates. Τὸ αἴτιον τῶν περὶ τοῦ Πάσχα ἐρίδων τοῦ Β' αἰῶνος. Atene, 1912, pp. 108.

F. Amann. Die Bibel Sixtus V. Ein Ueberblick über ihre Geschichte mit neuem Quellenmaterial aus dem Venezianischen Staatsarchiv (Progr.). Freiburg, i. Br. Herder, 1912, pp. 31 in-4.

J. B. Aufhauser. Konstantins Kreuzesvision in ausgewählten Texten vorgelegt. (Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Uebungen. 108). Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1912, pp. 26. M. 0.60.

B. W. Bacon. The making of the New Testament. London, Williams, 1912, pp. 256, in-12. Sh. 1.

F. Barth. Die Hauptprobleme des Lebens Jesu (4ª ediz.). Gütersloh, Bertelsmann, 1911, pp. VIII-333. M. 4.

J. Baudot. L'antiphonaire (Science et Religion. Liturgie, éd. F. Cabrol, fasc. 657). Paris, Bloud, 1913, pp. 67. Fr. 0.60.

Id. Le cérémonial (Id., fasc. 660). Paris, Bloud, 1913, pp. 64. Fr. 0.60.

A. Baumeister. Die Ethik des Pastor Hermae (Freiburger theolog. Studien, 9), Freiburg i. Br., Herder, 1912, pp. xiv-145. M. 3.

J. Behm. Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament. Leipzig. Deichert. M. 3.

J. H. Bernard. The Odes of Salomon (Texts and Studies). Cambridge, University Press, 1912. Sh. 6.

A. Bertholet. Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi (Biblische Theologie des alten Testaments, T. II). Tübingen, Mohr, 1911, pp. xvi-546. M. 10.

G. Biasotti. La grande battaglia di Costantino contro Massenzio da Saxa rubra al Pons Milvius, 28 ottobre 312. Roma, Cuggiani, 1912, pp. 10.

Bibliothek der Kirchenvaeter. — Bd. VII: Tertullians ausgewählte Schriften. Neu übersetzt, mit Lebensabriss und Einleitung versehen von Dr. K. A. Heinr. Kellner. I. Bd., pp. xlvi-346. Kempten e München, Kösel, 1912. M. 2.80.

— Bd. VIII: Des hl. Aurelius Augustinus ausgew. Schriften. IV Bd.: Vorträge über das Evang. des hl. Johannes. Uebers. u. mit einer Einleitung versehen von Dr. Th. Specht. I Bd.: Vorträge 1-13. Kempten e München, Kösel, 1913, pp. xii-408. M. 3.50.

E. E. Brooke. A critical and exegetical commentary on the johannine epistles. (The international critical commentary). London, T. and T. Clark, 1912, pp. 332. Sh. 10.6.

E. Rede Buckley. An introduction to the synoptic problem. London, E. Arnold, 1912. Sh. 5.

Patrologiae cursus completus accurante I. P. Migne. Series graeca. Indices digessit Ferdinandus Cavallera. Paris, Garnier, 1912, pp. iii-268, in-4. Fr. 20.

C. R. Cuff. The great salvation. Being a study of the epistle to the Hebrews. London, Methuen, 1912, pp. 148. Sh. 3.60.

P. Dausch. Die Wunder Jesu (Biblische Zeitfragen, V, 11-12). Münster, Aschendorff, 1912, pp. 92. M. 1.

Id. Die Inspiration des Neuen Testamentes. Münster, Aschendorff, 1912, pp. 43. M. 0.50.

J. Deconinck. Essai sur la chaîne de l'octateuque, avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse, qui s'y trouvent contenus (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, fasc. 195). Paris, Champion, 1912, pp. 175.

M. Dibelius. Die Briefe des Apostels Paulus an die Kolosser, Epheser, an Philemon (Handbuch zum Neuen Testament. T. III, 2 Heft). Tübingen, Mohr, 1912, pp. 78.

E. Diehl. Inscriptiones Latinae. Bonn, Marcus u. Weber, 1912, pp. XXXIX, in-4, e 50 tav. M. 6.

W. Douglas-Mackenzie. Galatians and Romans. With introduction and notes. (Westminster New Testament). London, A. Melrose, 1912, pp. 392. Sh. 2.

H. Ebeling. Griechisch-deutsches Vörterbuch zum Neuen Testamente. Mit Nachweis der Abweichungen des neustamentl. Sprachgebrauchs vom attischen u. m. Hinweis auf seine Uebereinstimmung mit dem hellenist. Griechisch. Hannover, Hahn, 1912, pp. VIII-428. M. 8.

C. W. Emmet. St. Paul's epistle to the Galatians. (The reader's commentary). London, R. Scott, 1912, pp. 100. Sh. 3.6.

R. Fawtier. La vie de saint Samson. Essai de critique hagiographique. (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, 197). Paris, Champion, 1912, pp. II-180.

M. Ferotin, O. S. B. Le liber mozarabicus sacramentorum (Monumenta Ecclesiae liturgica, T. VI). Paris, Firmin-Didot, pp. XCI-548, in-4 e 9 tav. Fr. 60.

P. Fiebig. Die Gleichnisse Jesu und die Bergpredigt erläutert für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten. Tübingen, Mohr, 1911, pp. 27. M. 0,50.

C. Focken. De Gregorii nazianzeni orationum et carminum dogmaticorum argumentandi ratione (Diss.) Berlin, 1912, pp. 54.

J. Everette Frame. A critical and exegetical commentary on the epistles of St. Paul to the Thessalonians. (The international critical commentary). London, T. and T. Clark, 1912, pp. 336. Sh. 10.6.

Adolph Franz. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg i. Br., Herder, 1913, pp. XLVI-1410 (2 voll.) M. 30.

F. E. Gigot. Christ's teaching concerning divorce in the New Testament. An exegetical study. New York, Benziger, 1912, pp. 282. D. 1.50.

G. H. Gilbert. Jesus. London, Macmillan, 1912. Sh. 6.60.

Fr. Gillmann. Taufe « im Namen Jesu » oder « im Namen Christi »? (Estratto da « Der Katholik », 1912, 11 e 12). Mainz, Kirchheim u. Co., 1913, pp. 36.

A. Giussani. L'iscrizione medioevale di S. Zeno in Vall'Intelvi (Riv. archeol. della provincia e antica diocesi di Como, 1912, fasc. 63-64; Estratto). Como, Ostinelli, 1912, pp. 10.

Karl Geschwind. Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt (Neutestamentl. Abhandlungen, II, 3-5). Münster i. W., Aschendorff, 1911, pp. XVI-255. M. 6.80.

F. S. Gutjahr. Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. Lehrbuch zunächst für Studierende der Theologie. Graz e Wien, „Styria", 1912, pp. XI-467 (3e ed.) K. 5.40.

H. F. Hamilton. The people of God; an inquiry into christian origins. T. I. Israel. T. II. The Church. Oxford, H. Frowde, 1912, pp. XXXIX-261; XVI-252. Sh. 18.

A. Hilka. Historia septem sapientium. 1. Eine bisher unbekannte lateinische Uebersetzung einer orientalischen Fassung der sieben weisen Meister (Mischle Sendabar). (Sammlung mittellateinischer Texte, 4). Heidelberg, Winter, 1912, pp. XXV-36. M. 1.20.

W. Hole. Scenes in the life of Jesus of Nazareth. London, Eyre and Spattiswoode, 1912. Sh. 15.

H. H. Howorth. Saint Gregory the Great. London, Murray, 1912, pp. 398. Sh. 12.

Karl Holzhey. Kurzgefasste hebräische Grammatik. Paderborn, Schöningh, 1913, pp. VIII-120. M. 2.60.

E. Jacquier. Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne. T. II. Le texte du Nouveau Testament. Paris, Lecoffre, 1913, pp. VI-535. Fr. 3.50.

G. de Jerphanion, S. I. Ibora-Gazioura? Étude de Géographie Pontique (Mélanges de la Faculté Orientale, Beyrouth (Syrie). Extrait du tome V). Beyrouth, 1911.

K. KASTNER. Jesus vor Pilatus. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn (Diss.). Breslau, 1912, pp. 52.

F. C. KENYON. Handbook to the textual criticism of the New Testament (2ª ed.). London, Macmillan, 1912, pp. 396. Sh. 5.

J. KNABENBAUER, S. I. Commentarius in S. Pauli epistolas. — IV: Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses. Paris, Lethielleux, 1912, pp. XI-369.

K. LAKE. The apostolic fathers. With an english translation. T. I. London, Heinemann, 1912, pp. 628 in-12. Sh. 5.

G. LAMBAKIS. Ἡ μοναχὴ Κασσιανή, ἡ ὡραία, εὐσεβεστάτη καὶ σοφωτάτη ὑμνολόγος τῆς ἐκκλησίας· βίος, ἱστορία, ἔργα καὶ ἀνάπτυξις τοῦ ὕμνου αὐτῆς. Atene, Tip. Kollaros, 1912, pp. 160.

J. LAMMEYER. Die sogennanten Gnomen des Concils von Nicaea. Ein homiletischer Traktat des IV. Jahrhunderts unter Zugrundelegung erstmaliger Edition des Koptisch-sahidischen Handschriftenfragments der Bibliothèque nationale zu Paris, Copte-sahidique 129. 14175-82, in Deutschem übersetzt und untersucht. (Dissert.). Beyrouth (Siria), Impr. cathol. 1912, pp. 92.

R. LEMAIRE. L'origine de la Basilique latine. Bruxelles, Vromant, 1911, pp. 140.

G. LINK. De vocis « sanctus » usu pagano quaestiones selectae. Königsberg, Hartung, 1910, pp. 90.

G. LOEBER. Das apostolische Glaubenbekenntnis bei Taufe und Konfirmation. Vortrag. Leipzig, Wiegand, 1912, pp. 32. M. 0.40.

J. S. MC INTOSH. A study of Augustine's versions of Genesis. Cambridge, University Press, 1912. Sh. 3.

JOHAN MADER. Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament. Münster, Aschendorff, 1912, pp. VI-159 (2ª ed.). M. 3.

A. MALLON, S. I. Coptica. (Mélanges de la Faculté Orientale, Beyrouth (Syrie). Extrait du tome V², pp. 121*-134*). Beyrouth, 1912.

I. MASPERO. Papyrus grecs d'époque byzantine. Cairo, 1910-1911, 2 voll. in-12, pp. 124 e 84.

MAX MANITIUS. Die Gedichte des Archipoëta, herausgegeben. (Münchener Texte, H. 6). München, Callwey, 1913, pp. 65. M. 1.20.

A. Menzies. The second epistle of the Apostel Paul to the Corinthians. Introduction, Text, english translation and notes. London, Macmillan, 1912, pp. 170. Sh. 6.

C. Mommert. Saint Étienne et ses sanctuaires à Jérusalem. Leipzig, A. Haberland, 1912, pp. VIII-308 e 12 tav. M. 6.50.

F. Nager. Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen. Eine dogmengeschichtliche Studie. Paderborn, Schöningh, 1912, pp. IV-123. M. 2.50.

F. Nitti. Codice diplomatico barese; le pergamene di S. Nicola di Bari, periodo svevo (1195-1266). Trani, Vecchi, 1912, pp. XLV-246 in-4.

Anton Ott. Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (Neutestamentl. Abhandlungen, III, 1-3). Münster i. W., Ascherdorff, 1911, pp. VIII-304. M. 7.80.

E. Pannier. Le nouveau Psautier du Bréviaire romain. Traduction sur les originaux des Psaumes et des Cantiques avec les principales variantes des Septante, de la Vulgata et de la version de saint Jérôme. Paris, Lethielleux, 1911, pp. XXVI-360. Fr. 4.

Chrys. Papadopoulos. Περὶ τῆς ἐπιστημονικῆς δράσεως τοῦ μεγάλου Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Atene, 1912, pp. 37.

O. Pfeiderer. Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie (Religionsgeschichtliche Volksbücher III. 1) (nuova ediz.). Tübingen, Mohr, 1912, pp. 64 in-12.

Karl Pieper. Die Simon-Magus-Perikope (Ag 8,5—24). (Neutestamentl. Abhandlungen, III, 5). Münster i. W., Aschendorff, pp. XII-84. M. 2.40.

J. M. Platon. Lukas evangeliet. Med et Kart over Galilaea. Copenhagen, J. W. Cappellen, 1912, pp. 192. Hr. 2.50.

A. Pott. Der griechisch-syrische Text des Matthäus ℵ 351 im Verhältnis zu Tatian Ssc Ferrar. (Dissert.). Königsberg, 1912, pp. 52.

J. Presland. Marcus Aurelius. London, Chatto, 1912. Sh. 5.

S. Nowell Rostron. The christology of St. Paul. London, Scott, 1912. Sh. 5.

J. Rouffiac. Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène (Bibliothèque

de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses. T. XXIV, fasc. 2). Paris, Leroux, 1911, pp. 106.

E. Schaefer. Voluminum codicumque fragmenta graeca cum amuleto christiano. Leipzig, Teubner, 1912, pp. 32 e 4 tav. fot.

B. Schremmer. Labarum und Steinaxt. Tübingen, Mohr, 1911, pp. III-51 con 4 fig. M. 1.50.

Rud. Schumacher. Der Diakon Stephanus. (Neutestamentl. Abhandlungen, III, 4). Münster i. W., Aschendorff, 1911, pp. XII-136. M. 3.70.

Eduard Schwartz. Kaiser Constantin und die christliche Kirche. Fünf Vorträge. Leipzig, Teubner, 1913, pp. VII-171. M. 3.

A. Schweitzer. Paul and his interpreters. A critical history. London, Black, 1912, pp 268. Sh. 7.6.

N. Scott. The psychology of the New Testament. London, Hodder, 1912, pp. 344. Sh. 6.

F. Spitta. Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium. (Untersuchungen zum Neuen Testament, 1). Leipzig, Hinrichs, 1912, pp. XLVIII-512. M. 14.

H. Stark. Theodoros Teron. Textkritische Ausgabe der vormetaphrastischen Legende. Freising, Datterer, 1912, pp. XII-74.

Franz X. Steinmetzer. Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe. (Neutestamentl. Abhandlungen, II, 1-2). Münster i. W., 1911, Aschendorff, pp. VIII-218. M. 5.70.

R. Storf. Griechischen Liturgien. Mit einer Einleitung v. T. Schermann. (Bibliothek der Kirchenväter. T. V, 1 Heft). München e Kempten, Kösel, 1912, pp. 314.

Tertulliano. V. Bibliothek der Kirchenväter.

C. Hamilton-Turner. Studies in early Church history. Oxford, Clarendon Press, 1912, pp. XII-276. Sh. 7.6.

G. A. van der Bergh van Eysinga. Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments, ihre Geschichte u. Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums. Jena, Diederisch, 1912, pp. XIV-187. M. 4.

Id. Radicals views about the New Testament. London, Watts, 1912, pp. 140 in-12. Sh. 2.

A. Van Millingen. Byzantine churches in Constantinople. Their history and architecture. London, Macmillan, 1912, pp. 382. Sh. 31.6.

E. Vischer. Jesus Christus in der Geschichte. Ein Beitrag zu den Drews und Jatho-Debatten. Tübingen, Mohr, 1912, pp. 42, 12-16.

P. Voigt. Der 1. Brief Petri in Betrachtungen erbaulich ausgelegt. Gutersloh, Bertelsmann, 1912, pp. 232. M. 3.

W. Vondrak. Altkirchenslavische Grammatik. Berlin, Weidmann, 1912, pp. XVIII-656 (2ª ed.).

A. E. Waffle. If Christ were King. London, Griffith and Rowland press, pp. 350.

A. S. Walpole. The Acts of the apostles. In the revised version. With introduction and notes. London, H. Frowde, 1912, pp. 198. Sh. 1.6.

W. Watts. St. Augustine's confessions. With an english translation. T. I. (Loeb classical library). London, Heinemann, 1912, pp. 480 in-12. Sh. 5.

H. Waylen. Mountain pathways. A study in the ethics of the sermon on the mount. A new translation and critical notes. (2ª ediz. con prefaz. di F. C. Burkitt). London, Kegan and Co., 1912, pp. XVIII-128.

S. Weber. Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung (trad. dall'armeno). (Bibliothek der Kirchenväter, T. IV). Kempten, Kösel, 1912, pp. 260-XVIII-68. M. 2.70.

C. Weizsäcker. Das Neue Testament. (10ª ed.) Tübingen, Mohr, 1912, pp. VIII-458.

F. Wenck. Spirito e spiriti nel Nuovo Testamento. Roma, Libr. editr. romana, 1911, pp. 26.

F. Wieland. Altar und Altargrab der christlichen Kirchen in 4. Jahrhundert. Leipzig, Hinrichs, 1912, pp. 204 (con 33 fig.).

Mgr. Wilpert. Die Malereien der Grabkammer des Trebius Justus aus dem Ende der Konstantinischen Zeit. Rome, 1912, pp. 20, in-4 (con tre tavole colorate).

F. W. Worsley. The Apocalypse of Jesus. London, Century press 1912. Sh. 7.6.